Josep Muñoz Redón

Tristes tópicos

Contra algunos clichés de la vida cotidiana

PAIDÓS CONTEXTOS

Josep Muñoz Redón

Tristes tópicos

Contra algunos clichés de la vida cotidiana

PAIDÓS CONTEXTOS

Índice

Portada
Introducción
EL TÓPICO DOMÉSTICO (Como en casa en ningún sitio)
EL TÓPICO POSMODERNO (Todo es relativo)
EL TÓPICO HEURÍSTICO (Hay que reinventarse)
EL TÓPICO DOMÉSTICO 2 (Cada casa es un mundo)
EL TÓPICO ESTRAMBÓTICO (Toda crisis es una oportunidad)
EL TÓPICO TECNOLÓGICO (Internet nos ha cambiado la vida)
EL TÓPICO UNIDIRECCIONAL (Todos los caminos llevan a Roma)
EL TÓPICO HELADO (Esto es sólo la punta del iceberg)
EL TÓPICO DE LOS NÚMEROS (No hay dos sin tres)
EL TÓPICO JUVENIL (La juventud es la mejor época de la vida)
EL TÓPICO ARQUETÍPICO (Nada en exceso)
EL TÓPICO UTÓPICO (Querer es poder)
EL TÓPICO CIENTÍFICO (La experiencia es la madre de la ciencia)
EL TÓPICO DEL CALENDARIO (El tiempo pasa tan rápido...)
EL TÓPICO TÍPICO (La excepción confirma la regla)
EL TÓPICO DEL OCIO (La ociosidad es la madre de todos los vicios)
EL TÓPICO EMOCIONAL (Llora, que te hará bien)
EL TÓPICO ESTÉTICO (Sobre gustos no hay nada escrito)
EL TÓPICO EUDEMONISTA (La felicidad no existe)
EL TÓPICO PRESENTISTA (Carpe diem)
EL TÓPICO DE LA IMAGEN (Una imagen vale más que mil palabras)
EL TÓPICO DE LA SINCERIDAD (Los niños y los locos dicen la verdad)
EL TÓPICO ÉTICO (La intención es lo que cuenta)
EL TÓPICO DE LA IDENTIDAD PERSONAL (Yo soy así)
EL TÓPICO DE LA CULTURA DEL ESFUERZO (Todo lo bueno cuesta)
EL TÓPICO ESTIVAL (Necesito vacaciones)

EL TÓPICO DEL TRÓPICO (El paraíso es una playa de arena blanca bordeada de palmeras)
Créditos

Introducción

Una playa de arena blanca que lame indolente un mar voluntariamente manso. La luz salvaje se precipita como un hacha desde arriba para decapitar prematuramente nuestros sueños de libertad. Un ejército de palmeras, dispuestas en sendas formaciones alineadas que llegan hasta el agua, contempla solícito la escena. La leve pero persistente brisa provoca el característico rumor de las hojas que embelesa al visitante. Parece que no pueda haber un espacio más privilegiado para vivir que esta encarnación tropical del paraíso. Al menos así lo han creído los numerosos viajeros que han sucumbido al encanto de este edén sofocante, desde Stevenson a Brel, pasando por Gauguin o, de otra forma, Lévi-Strauss. El contexto ideal para escribir o dibujar, aunque sea con el dedo y sobre la arena.

Con el pasaje de la travesía marítima desde Marsella a Santos, la narración de *Tristes trópicos* empieza como un falso y apasionante libro de aventuras. Imitando a los clásicos del género, el viajero vive una serie de peripecias unas veces peligrosas, otras absurdas, la mayoría cómicas y, sobre todo, siempre exóticas a los ojos de sus lectores, habitantes del mundo que nuestro protagonista ha decidido abandonar.

La selva brasileña proporcionará a Lévi-Strauss mil excusas para hacer un inventario detallado del trópico en forma de tópico: alguna que otra boa de siete metros templada a tiros; platos de caimán a la parrilla o de loro asado y flameado al whisky; trayectos en camión por caminos impracticables; ataques continuados y crueles de las termitas que asaltan a los viajeros mientras duermen; encuentros inesperados de buscadores de oro o de los habitantes más temidos y desconocidos de la selva, los supuestos «asesinos, caníbales, ladrones, monstruos», con quienes Lévi-Strauss comparte la noche alrededor del fuego, escuchando sus historias, como una forma de evidenciar la extrema diversidad cultural que define a la región y, por extensión, a toda la existencia humana.

No es extraño, pues, que esta lectura, como decíamos, una insólita mezcla de Verne, Salgari, Stevenson y Melville, fascinara a un adolescente. Huelga decir que el claro contrapunto que suponen Marx y Freud, que también encontramos en sus páginas, me debió pasar completamente desapercibido. Y es que Lévi-Strauss nos introduce en el mundo desconocido y fascinante de la naturaleza poco antes de ser completamente devorada por la civilización occidental. De las sociedades que estudia afirma que son débiles expresiones de un pasado a punto de ser devastado por el «monstruoso e incomprensible cataclismo» del desarrollo de la civilización occidental.

Quizá por eso mismo el relato del antropólogo francés oscila siempre entre la exultante alegría de adentrarse en una de las últimas versiones del edén rousseauniano y la nostalgia incipiente del paraíso perdido. Quizá por eso el libro siempre me ha parecido una larga despedida de un mundo que estaba desapareciendo y que sólo se podría conservar en algunas regiones ignotas alejadas de las garras del progreso. Una muestra más de la extraña paradoja que representa que acabemos estropeando todo lo que amamos.

Sin embargo, la utopía natural que presenta Lévi-Strauss no sólo es triste porque está a punto de desaparecer, sino porque en ella se constatan algunas de las crueles coordenadas que marcan todas las sociedades humanas, de la violencia al rencor pasando por la desdicha, los celos o la rabia. Así pues, los trópicos también son tristes, porque dejan entrever tras la superficie de la postal, del tópico, todas las miserias humanas. La aliteración que sirve para encabezar la obra se convierte de esta manera en profecía.

Ahora ya sabemos por qué son tristes los trópicos, pero ¿y los tópicos? Yo diría que los lugares comunes que tanto frecuentamos en nuestras conversaciones son lamentables, penosos, miserables, y dolorosos, sobre todo porque ahogan el pensamiento, impiden la comunicación y empobrecen el lenguaje. Ni más ni menos.

Una posible definición de los tópicos los concibe como principios generalmente admitidos que intervienen en el proceso de argumentación. Estos principios sirven de base a los razonamientos y suelen ser consensuados o admitidos por una comunidad. Aristóteles considera dos

tipos de lugares comunes: encontramos, por un lado, los lugares comunes que, según la acepción propiamente aristotélica, son considerados formas vacías, «comunes» justamente por el hecho de ser aptos para tratar cualquier tema; y, por otro lado, los lugares específicos o especiales, que son lugares comunes referidos a temas determinados y que se pueden considerar verdades particulares aceptadas.

Barthes va un poco más allá cuando escribe: «Los lugares comunes son, en principio, formas vacías; pero estas formas mostraron muy pronto una tendencia a llenarse siempre de la misma manera, a apoderarse de contenidos primero contingentes, después repetidos, rígidos. La Tópica se transformó en una reserva de estereotipos, de temas consagrados, de fragmentos enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema».

Enigmático y melancólico, como siempre, este autor no deja de anteponer los tópicos al placer del lenguaje, a la vida, a la escritura. El estereotipo en el que se convierte el tópico se transforma en una excusa para no pensar. El estereotipo es el lugar del discurso en el que «no hay cuerpo», ni nadie, me atrevería a decir, porque no hay nadie que no tenga cuerpo. Y acaba afirmando que el arte surge de la lucha contra el estereotipo. En la misma trinchera encontraremos a los verdaderos pensadores.

Emilio Lledó utiliza la palabra «filosofema» para referirse al uso estereotipado que se hace de la propia filosofía y que impide pensar. Para Lledó las palabras se vacían de sentido precisamente cuando se convierten en un molde prefabricado que no se adapta a la expresión de las ideas. La historia del pensamiento está llena de lugares comunes que no estimulan el pensamiento, sino que lo ahogan, y que algunos, paradójicamente, se empeñan en cultivar e identificar exclusivamente con la historia de las ideas. Quizá por esa misma razón Sócrates, el padre fundador de la filosofía, fundamentó su método mayéutico en la lucha contra los tópicos de su tiempo, y el propio Lledó reivindica el legado de su mejor alumno, Platón, en formato de diálogo para escapar de estas rutinas baldías.

El diálogo es una forma privilegiada de conexión humana. La conversación consiste, fundamentalmente, en transmitir cierta información de una persona a otra. Esto se lleva a cabo principalmente a través del

lenguaje verbal en todas sus formas: oral o escrito. Además, el lenguaje, entendido en un concepto amplio, abarca un campo más extenso, como los gestos y otras formas de expresión, que también constituyen un lenguaje y que sirven para conseguir una mejor comunicación.

La conducta verbal es una de las principales características que diferencian al ser humano del resto de los seres vivos, sobre todo si tenemos en cuenta la estrecha relación de dependencia que mantiene con el pensamiento. Desde el punto de vista evolutivo, se ha discutido mucho sobre si el lenguaje es anterior al pensamiento, o viceversa. La adquisición del lenguaje parece permitirnos una mayor profundidad en nuestros pensamientos y, como es evidente, sirve para que podamos expresarlos. Existe, por lo tanto, una gran interdependencia inseparable entre ambos, más allá de qué fue primero, si el huevo o la gallina.

Por eso mismo hay que recordar que las alteraciones del lenguaje están directamente relacionadas con las alteraciones del pensamiento. Así, el empobrecimiento del vocabulario en forma de muletillas que se utilizan como verdaderos comodines en cualquier contexto comunicativo se convierte en significativo, incluso médicamente. El empobrecimiento lingüístico que no se debe a patrones culturales y se asocia con la repetición de una misma temática en la conversación es típico, por ejemplo, de procesos de enfermedades orgánicas, como la demencia, o bien de enfermedades seniles.

La utopía del lenguaje huye de los estereotipos porque frustran su libre desarrollo. El sentido que esconden las palabras a menudo esquiva las autopistas de la comunicación y prefiere los senderos escarpados y sombríos del bosque para transmitir el rumor de la existencia. A pesar de esta sombría constatación, no somos de los que responsabilizan de todo este desbarajuste a las nuevas tecnologías, como mínimo no exclusivamente.

Cada vez que aprendemos una palabra nueva somos un poco más lúcidos. Cada vez que conseguimos acabar una frase sin caer en la trampa de los tópicos somos un poco más libres. Cada vez que nos dejamos llevar por la cadencia de un verso somos un poco más sabios. Cada vez que leemos un libro que nos entusiasma visitamos un mundo nuevo. Cada vez que alguien, gracias a sus argumentos, nos descubre un rincón de su

pensamiento nos sentimos un poco más ufanos. Palabras, palabras, palabras, que con un cuerpo tan pequeño nos pueden hacer la mar de felices o completamente desdichados.

Los tópicos no tienen filiación conocida ni fecha de caducidad, y quizá por eso producen un efecto de aceptación inmediata, siendo ésta la base de su eficacia argumental. Si consideramos estas nociones como puentes que nos permiten llegar a una conclusión convincente, su fuerza reside en el hecho de que nos ahorra pensar: forman parte de un patrimonio cultural, cuya tradición burla las redes conceptuales que definen habitualmente la reflexión.

Y es en este contexto donde cabe preguntarse cuáles son las raíces culturales e históricas que crean estos fundamentos que aspiran al asentimiento de la mayoría y en qué medida adquieren relevancia al convertirse en estereotipos o lugares comunes. No parece menos evidente que cualquier forma de pensamiento crítico debe empezar por intentar primero desenmascararlos, para después pasar, si es posible y conveniente, a desmantelarlos. Un ejercicio de deconstrucción muy necesario pero poco utilizado porque implica detenerse y rehuir la opinión de la mayoría. Dos cosas que nuestro entorno hace a regañadientes.

Supongo que a estas alturas nadie duda de que el título que encabeza estas líneas introductorias es un homenaje a aquel delicioso libro de lectura imprescindible evocado al principio. Entre otras razones porque, como diría su autor en otro texto, me ayudó a empezar a entender que los más salvajes son aquellos que tildan a los otros de salvajes. Es decir, los que viven plácidamente instalados en los tópicos que ha definido su cultura y rechazan o desconfían de todo lo que les resulta ajeno, extraño o simplemente nuevo. Una telaraña que no sólo acaba asfixiándolos a ellos, sino que impide la libre circulación de las ideas y, lo que es peor, de las personas en sus aledaños.

O lo que es lo mismo, y ahora con las palabras del propio Lévi-Strauss:

> La actitud más antigua, y que descansa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos hallamos en una situación inesperada: consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales —morales, religiosas, sociales, estéticas— que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos. «Costumbres salvajes», «eso no ocurre en nuestro país», «no debería permitirse eso», y tantas reacciones

> groseras que traducen ese mismo escalofrío, esa misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer o de pensar que nos son extrañas. De esta manera confundía la Antigüedad todo lo que no participaba de la cultura griega (después grecorromana), con el mismo nombre de *bárbaro*. La civilización occidental ha utilizado después el término *salvaje* en el mismo sentido. Ahora bien, detrás de esos epítetos se disimula un mismo juicio: es posible que la palabra *salvaje* se refiera etimológicamente a la confusión e inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significante del lenguaje humano. Y salvaje, que quiere decir «del bosque», evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En ambos casos rechazamos admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; preferimos expulsar de la cultura, a la naturaleza, a todo lo que no se conforma a la norma según la cual vivimos. [...] Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual excluimos a los «salvajes» de la humanidad (o a todos aquellos que hayamos decidido considerar como tales), es justamente la actitud más característica y distintiva de los salvajes. En efecto, se sabe que la noción de humanidad que engloba sin distinción de raza o de civilización a todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada.

Tristes tópicos típicos de un Tártaro tenebroso tiranizan todos los tiempos, tiñendo la teoría de tonos turbios, tornasolados y trasnochados... Trataremos el tuétano de tales tabús, tal terrorismo del talento, tenazando el tumor tosigoso y trazando un trayecto teórico tentativo y terso.

EL TÓPICO DOMÉSTICO
(Como en casa en ningún sitio)

La casa se ha convertido en la placenta que nos protege de todo el Cafarnaúm que nos rodea. Este espacio supuestamente privilegiado es un remanso de tranquilidad, paz y serenidad. En la versión anglosajona, el tópico adquiere una connotación, incluso, de golosina: «*Home, sweet home*». El aroma a bizcocho o magdalenas nos recibe antes de entrar por la puerta, y todo es coser y cantar tras cruzar aquella frontera que nos separa de la selva, del bosque salvaje, o como queramos llamarlo.

Los cruasanes del desayuno, el periódico de los domingos, las zapatillas que cada día nos reciben después del trabajo y nos proporcionan un ligero y esponjoso escabel para huir de los flagelos de la existencia, la caricia de las sábanas que nos arropan o la suavidad de la ropa, publicitada en toda clase de medios de comunicación —después de salir de la lavadora—, no son menos importantes para definir este confort ancestral que nos proporciona el hogar. El imaginario colectivo colma este espacio privilegiado de algodón y lo vacía de temores, rencores y malos augurios.

Esta fuerza positiva ha llegado incluso a impregnar la filosofía de una satisfacción zafia, ajena a la propia actividad de cultivar el pensamiento. «¿Adónde vamos?», se pregunta de forma retórica Ernst Bloch, para contestar a continuación taxativamente: «Siempre a casa». En este contexto, todos tenemos que recordar aquel augurio de Pascal: «Toda la desgracia de los hombres procede de una sola cosa, que es no estar reposando en una habitación».

Quizá por eso el propio Xavier de Maistre, un francés de 27 años en la primavera de 1790, durante un arresto domiciliario de seis semanas a causa de un duelo, escribió un libro titulado *Viaje alrededor de mi habitación* para manifestar su renuncia a cruzar el umbral de la puerta de su casa. De Maistre tuvo incluso la osadía de insistir en ello con un segundo viaje en

1798. En esta ocasión viajó de noche y no se aventuró a ir más allá de la ventana de su casa, titulando esta experiencia casera como: *Expedición nocturna alrededor de mi habitación*. En la presentación del libro, su hermano, un conocido filósofo de la época, Joseph de Maistre, comparó al autor con Magallanes, Drake, Anson o Cook.

En París, capital del siglo XIX, en uno de los ensayos incluidos en sus *Iluminaciones*, escribía Walter Benjamin: « Para el hombre privado, el interior representa el universo. En él reúne la lejanía y el pasado. Y su salón es una platea en el teatro del mundo».

Ni siquiera la filosofía oriental ha escapado a este desiderátum doméstico. Fundador del viaje interior moderno, Lao Tsé escribe: «Sin salir por la puerta se conoce el mundo. Sin mirar por la ventana se ven los caminos del cielo. Cuanto más lejos se sale, menos se aprende».

Hasta aquí algunos de los elementos de todas las épocas y latitudes que han dado pie al tópico. Abordemos ahora su deconstrucción.

Los accidentes se agrupan, tradicionalmente, en accidentes laborales, accidentes de tráfico y accidentes del hogar. Los primeros tienen, tanto en el campo de la investigación como en el de la legislación, unas líneas de prevención sólidas. Los segundos hallan en las campañas de información y de sensibilización, y en los programas de investigación, los medios más sólidos para reducir su vertiginoso incremento. La tercera clase comprende los accidentes, múltiples y diversos, que se producen en la esfera privada, es decir, en el hogar, y que acostumbran a denominarse «accidentes domésticos». Como son, por lo general, menos espectaculares y menos graves que los otros, el grado de sensibilización, tanto de la sociedad como de las instituciones, es menor.

No obstante, las estadísticas indican que más de la mitad de los accidentes (exactamente un 53 %) son de carácter doméstico. Los colectivos más afectados por esta lacra son los niños y los jóvenes de entre 1 y 24 años. Cabe destacar dentro del largo inventario que nos proporcionan las administraciones públicas encargadas de protegernos —en la mayoría de los casos, de nosotros mismos—, los siguientes peligros: las caídas, las quemaduras, las electrocuciones, los cortes y los aplastamientos, las intoxicaciones, la asfixia...

Los accidentes son la primera causa de mortalidad de los niños de entre 1 y 14 años. La cocina es el lugar más peligroso de toda la casa, seguida de muy cerca por el cuarto de baño. Una guía preventiva de la administración pública llegó a adoptar un tono casi *gore* al poner los siguientes ejemplos: la niña que estaba dentro de la bañera y que cogió un secador de pelo conectado a la corriente; la criatura que estaba tostando el pan para desayunar y que tocó la tostadora con el pelo mojado al salir de la ducha; el niño que apareció inanimado sobre la tapa de una lavadora en funcionamiento...

Hay tres tipos de accidentes característicos de los niños, todos producidos por contacto directo. En primer lugar, está la criatura que, jugando, toca con las manos un cable eléctrico pelado, o las varillas del enchufe, que sobresalen de la base de conexión, o el portalámparas de una bombilla encendida. El segundo tipo es muy frecuente: el niño que va gateando y se encuentra de frente con el enchufe hembra de un alargo conectada a la red eléctrica y se lo lleva a la boca. El tercer tipo: el niño que mete un objeto metálico (unas tijeras, un clip, una aguja, etc.) en los agujeros de un enchufe. La casuística es infinita y la guía a la que hacíamos referencia sigue enumerando peligros extremadamente sofisticados para los jóvenes y torturas inimaginables para la gente mayor que se encierra en su casa sin atreverse salir a la calle.

Por violencia se entiende todo comportamiento que, por acción u omisión, causa daño físico o psicológico a una persona. En general, no somos muy conscientes de que el ámbito doméstico es un escenario privilegiado para este tipo de agresiones. En este contexto, el capítulo más publicitado de agresiones ha sido la violencia de género. La lacra de la violencia machista no para de aumentar, sin que nada parezca poder frenar esta barbaridad.

La combinatoria, sin embargo, es muy amplia y el tiempo ha explorado hasta sus rincones más recónditos. También encontramos en el hogar violencia contra los abuelos, de los hijos contra sus padres, de las mujeres hacia sus parejas, entre hermanos, intergeneracional, interracial...

Por ejemplo, en estos últimos tiempos, lo que parece haber aumentado más exponencialmente son las agresiones de los padres a manos de sus hijos. Según las autoridades policiales, los delitos cometidos por menores han descendido en general en los últimos años. Pero, en cambio, han aumentado en un 50 % los casos de agresiones a padres y a otros miembros del hogar. Este porcentaje de casos de violencia doméstica atribuibles a menores podría ser aún más elevado, ya que existe una «cifra negra» de agresiones no denunciadas, debido a que muchos padres desisten de hacerlo, conscientes de las consecuencias legales que ello podría comportar para sus hijos, tanto en forma de condenas como de órdenes de alejamiento. Por no hablar del abuso sexual infantil, apartado en el que, en un 70 % de los casos, el agresor es uno de los miembros de la familia, habitualmente el padre.

Así pues, el hogar no es tan seguro, impenetrable y dulce como queremos creer que es. Como nos obstinamos en pensar que es. Como deseamos que sea. Creo que ha quedado amplia y empíricamente demostrado que no estamos seguros ni en casa. O quizá deberíamos decir que, sobre todo, no estamos a salvo en la vivienda que hemos escogido y que tanto nos ha costado financiar debido a las trampas que las entidades bancarias han elaborado y que tantos desplazamientos a Ikea han propiciado. El hogar es una fuente de riesgos insondable y poliédrica. Uno de los primeros consejos que dan los expertos en caso de cataclismo natural, como puede ser un terremoto, es abandonar el hogar a todo correr. Por algo será.

EL ANTITÓPICO

De la granja a la zanja (en el sentido de tumba).

EL TÓPICO POSMODERNO
(Todo es relativo)

La historia viene de lejos. La empezaron unos filósofos viajeros y charlatanes, con perdón por la redundancia: los sofistas. Los sofistas dirigieron su atención especulativa sobre los seres humanos, a diferencia de sus antecesores, que se fijaron y se centraron en la naturaleza. Podríamos decir que inauguraron la filosofía de la cultura, en oposición a la de la naturaleza. La mayoría de ellos había nacido lejos de Atenas y había viajado mucho. Eso hizo que, espoleados por su curiosidad natural, fueran recogiendo muchos datos sobre las diferentes culturas, religiones, etc., y constatando la diversidad de costumbres que definía cada uno de los lugares que visitaban.

Aquello que unas comunidades consideraban bueno, para otras era malo; las acciones que unas consideraban justas eran, para otras, censurables. A pesar de esta evidencia, tampoco se atrevían a considerar unas comunidades superiores a otras. Todo ello les llevó a cuestionar la existencia de principios universales que pudiesen definir la existencia propiamente humana y que ayudaran a vivir mejor.

A la desconfianza en la posibilidad de que la razón humana pudiera alcanzar un conocimiento absoluto de la realidad, se le añadió, por lo tanto, un relativismo respecto a los valores. Éste es el sentido de aquella famosa frase de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son». Un subjetivismo que suscitó inmediatamente muchas respuestas contrarias.

Aunque la palabra *sofista* fue desde mucho tiempo atrás sinónima de sabio (*sophós* en griego significa «sabio»), después fue adquiriendo, sobre todo en el ámbito de la propia filosofía, el sentido peyorativo de hábil embaucador o especialista en el arte del engaño por medio de la palabra. Platón consideró a los sofistas impostores que ocultaban su ignorancia por

medio de la charlatanería, y se refería a ellos con expresiones tales como «cazadores asalariados de jóvenes adinerados», «comerciantes de saberes que alimentan el alma», «atletas en los debates», «prostitutos del espíritu», «charlatanes terribles», etc. Sin embargo, aunque ésta es la visión habitual en el ámbito de la filosofía, no es la visión hegemónica en la actualidad. Más bien todo lo contrario.

Ha habido pocos defensores de la sofística entre los filósofos de renombre. Uno de éstos fue Schopenhauer, aunque lo hiciera en referencia a la forma más anecdótica de los sofistas, como padres de la oratoria. Este filósofo alemán escribió en el año 1830 un breviario sobre trucos para batir a los rivales en las disputas verbales: *El arte de tener siempre razón*. En esa obra, Schopenhauer dice cosas como: «En la mayoría de las personas, la vanidad innata está acompañada de la incontinencia verbal y de una deshonestidad natural. [...] Hablan antes de reflexionar e incluso, si se dan cuenta posteriormente de que su tesis es equivocada, procuran que no lo parezca. El interés por la verdad, que debería ser, en la mayoría de los casos, el único motivo para afirmar una tesis justa, cede ante la vanidad: hay que hacer que la verdad parezca falsa y que lo falso parezca verdad».

El debate es una suerte de combate de boxeo. Para Schopenhauer, como para Protágoras, lo que importa no es hallar la verdad sino ganar al rival, si puede ser por K.O. Algunos de sus consejos son bastante curiosos: obligar al adversario a ir más allá de su límite natural, porque, cuanto más generalice, más se expone a ser atacado. Por ejemplo, si se dice: «Los ingleses son superiores a todas las naciones en el arte dramático», la respuesta sería: «Todo el mundo sabe que no valen nada en música y que, por tanto, son una nulidad en ópera». En realidad, el rival quiere hablar de otra cosa y no pretende contradecirlo, pero se quiere hacer creer que la veracidad de una tesis demuestra la falsedad de la otra.

Asimismo, se desea derivar conclusiones absurdas de las opiniones del contrario utilizando frases como: «Si eso fuera cierto, resultaría que...», sacando consecuencias falsas y grotescas de una opinión, sin permitir matizarla. También recomienda no insultar jamás. Es decir, no utilizar la falacia *ad hominem*. Con frecuencia, cuando alguno se da cuenta de que está a punto de ser derrotado en un debate, pierde los estribos, adopta un

tono personal ofensivo o grosero. En este caso lo que más conviene es volver a centrar el debate, evitar que se nos escape la tesis central que queremos defender y recordar lo que dijo a un adversario el político griego Temístocles: «Atácame, pero escúchame».

Esta ponderación crítica, sin embargo, se ha transformado en positiva y vigorosa en el marco del pensamiento posmoderno, en el que el relativismo ha arraigado con fuerza. Hoy en día, el relativismo es el eje de la cultura posmoderna: «Todo da igual», «Nadie tiene derecho a imponer su opinión sobre los otros», cada uno tiene «su verdad». Hasta tal punto es hegemónico que cualquiera que se atreva a cuestionarlo es tildado de intolerante o de dogmático.

Sin embargo, algunos pensadores consideran este planteamiento el principal problema filosófico de la actualidad, pues creen que, al igual que podemos encontrar proposiciones absolutamente verdaderas en el terreno de los hechos o, como mínimo, proposiciones que se aproximan mucho al conocimiento objetivo en este ámbito, también es posible buscar propuestas justas o válidas en el campo de las normas o, al menos, propuestas más justas que su versión contraria. Escribe Karl Popper: «Aunque no dispongamos de criterios de justicia absolutos, podemos, por descontado, progresar en este terreno. Al igual que ocurre en el terreno de los hechos, podemos hacer descubrimientos en este ámbito. La crueldad siempre es «mala», debería evitarse siempre que sea posible. La regla de oro es una norma buena que podría ser mejorada si hacemos a los demás lo que desean que les hagamos. Éstos son ejemplos de descubrimientos elementales y extremadamente importantes en el terreno de las normas».

Por supuesto, se puede progresar en el ámbito de los valores como se puede tender a unificar el criterio de verdad en áreas tan dispares como la ética o la física, aunque sea difícil y ciertamente incomprensible para la mayoría de los mortales. Monod escribe: «¿Cabe admitir definitivamente que la verdad objetiva y la teoría de los valores constituyen para siempre terrenos opuestos, mutuamente impenetrables? Ésta es la actitud que parece adoptar una gran parte de los pensadores modernos, ya sean escritores, filósofos o, incluso, hombres de ciencia. Yo creo que dicha actitud no solamente es inaceptable para la gran mayoría de los hombres, entre los que

sólo puede mantener y avivar la angustia, sino que es completamente errónea, y esto por dos razones esenciales. En primer lugar porque los valores y el conocimiento están siempre y necesariamente asociados tanto a la acción como al discurso. A continuación, y principalmente, porque la definición misma del conocimiento "verdadero" se basa en último término en un postulado de orden ético».

La actitud racional no está reservada al terreno científico, también se puede aplicar a la política, la ética o la filosofía. Y es precisamente esta actitud la que nos permite entender y demostrar que es mejor la paz que la guerra, la salud que la enfermedad, el bienestar que el malestar, el placer que el dolor, la verdad que la mentira, la justicia que la injusticia... No podemos otorgar el mismo valor a todas las opciones porque estaríamos desvirtuando, no sólo el pensamiento, sino también la propia dignidad humana.

Y todo esto teniendo siempre presente que es una disputa que no solamente se dirime en el ámbito de la teoría, sino también de la práctica. Las valoraciones éticas no son nada —como todos sabemos al menos desde Sócrates—, si no consiguen inspirar buenas acciones. Cabe entrenarse muy bien en este ámbito, tanto o más que en el baloncesto o en el ballet, para hacer el bien. Quizá por eso mismo augura irónicamente Terry Eagleton: «Los malvados, por tanto, son personas deficientes en el arte de vivir. Para Aristóteles, vivir es una cosa que sólo podemos hacer bien si la practicamos constantemente, como tocar el saxo. Es una cosa, pues, que los malvados hacen sin habilidad. En realidad, nosotros tampoco lo hemos conseguido. Lo que pasa es que a la mayoría se nos da mejor que a Jack el Destripador».

EL ANTITÓPICO

¿Tu verdad? No, la Verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela.

ANTONIO MACHADO

EL TÓPICO HEURÍSTICO
(Hay que reinventarse)

En una de las últimas entrevistas que me hicieron con ocasión de la promoción de un libro, una chica de mirada vivaracha me interpeló con una pregunta cargada de intención: «¿Cree que es necesario reinventarse?». De entrada, me quedé estupefacto, sin saber cómo reaccionar ante aquella agresión imprevista. El cuerpo me pedía un enfrentamiento visceral en forma de respuesta, en el mejor de los casos, sarcástica, pero como soy una persona flemática no me atreví a hacer tal cosa. Acabé improvisando una respuesta no menos tópica a esa pregunta estandarizada.

Ese mismo fin de semana leí en la prensa un artículo de Quim Monzó sobre esta misma expresión, que ya se ha convertido en un estereotipo: el hecho o la necesidad de reinventarse. El texto empezaba augurando todo tipo de sufrimientos para aquel que osara interpelar al autor del artículo con la citada muleta heurística. Decía Monzó que quizá no se atrevería a romperle las piernas, pero que le cogería un dedito y que iría arrancándole la piel, para seguir después con el resto de su cuerpo. A continuación lo aliñaría con vinagre. No con un buen vinagre de Jerez o de manzana, sino un vinagre vulgar y corriente, del que utilizamos para limpiar el lavaplatos y la lavadora una vez al mes. Vinagre de vino blanco o tinto. El objetivo era que escociese. Eso es lo que pensaba hacerle a la primera persona que le dijese: «Es que tenemos que reinventarnos».

Como podrán suponer, mi identificación como el articulista era total, lo que me hizo lamentar todavía más no tener bastante carácter para ser capaz de verbalizar mis pensamientos sobre este asunto. Quizá no llegaría al extremo de materializar esa larga lista de tormentos, pero casi.

Al rememorar estas dos anécdotas, me pareció que el tópico de la reinvención tenía que situarse en el contexto de aquello que se ha venido llamando «el mito del camaleón». Esta quimera contemporánea plantea la

posibilidad infinita que todos tenemos de reinventarnos continuamente, es decir, de escoger aquello que queremos ser o hacer, a placer. El espejismo toma el nombre de un texto de Pico della Mirandola, el autor renacentista, que osó comparar la supuesta plasticidad del género humano con ese reptil de lengua retráctil.

Después de él, numerosos autores han participado de la misma entelequia transformista, desde Condorcet hasta Marx, pasando por Hume y Sartre. La irrupción de las nuevas ciencias en el ámbito de los debates intelectuales no parece haber mejorado la perspectiva. John Watson, uno de los padres del conductismo, afirmó ser capaz de moldear el carácter de un niño según su voluntad: «Déjenme una docena de niños sanos [...] y garantizo que puedo escoger uno cualquiera al azar y entrenarlo para que se convierta en cualquier tipo de especialista: médico, abogado, artista, independientemente tanto de su talento, sus inclinaciones, sus tendencias, sus habilidades y sus vocaciones, como de la raza de sus antepasados».

Las investigaciones sobre el cerebro humano no estaban tan desarrolladas como hoy en día, y el descubrimiento del genoma humano no se podía ni intuir, pero eso no justifica el carácter caricaturesco del planteamiento conductista, esencialmente heredero del marxista.

Y no es que en Occidente o en Oriente no existan otros planteamientos. Más bien todo lo contrario. Los filósofos clásicos de Grecia y China no dudaban de la existencia de una naturaleza humana que explica en gran parte lo que somos y lo que hacemos, aunque les faltaban las herramientas para poder describir esa naturaleza objetivamente.

Según Xunzi, los humanos seríamos congénitamente agresivos, egoístas y pendencieros, y sólo la educación y la cultura conseguirían limar estas tendencias naturales y llevarnos a la benevolencia y a la rectitud. Aceptando que existe una naturaleza humana —como parece obvio—, podemos preguntarnos en qué consiste ésta.

Sin embargo, hubo que llegar al descubrimiento del genoma humano para constatar que cualquier negación de la naturaleza humana es insostenible. Nada resulta tan evidente hoy en día, al menos en el ámbito científico, como que la naturaleza de una especie está en función del

genoma de esta especie. El año 2000 quedará en la memoria colectiva como el año en que se consiguió la secuenciación del genoma humano, un momento crucial como pocos en la historia de la humanidad.

Pero esto tampoco significa que se dude de la selección natural para determinar rasgos de los seres vivos. Todos los seres vivos proceden de un antepasado común. La evolución nos ha hecho diferentes y complejos. El genoma humano contiene diversos genes procedentes de peces, reptiles, etc.

En este contexto, escribe Mosterín: «Pocas dudas caben de que la tesis de la inexistencia de una naturaleza humana o la de su carácter incorpóreo y cuasi espiritualista son falsas. Aunque en el pasado las concepciones tradicionales, de origen religioso, han inspirado gran parte de las ideas filosóficas sobre la naturaleza humana, su incompatibilidad con la ciencia actual las hace irrelevantes. Parece que lo que necesitamos es, valga la redundancia, una concepción naturalista de la naturaleza humana. Una concepción como ésta solamente fue posible a partir de la revolución encabezada por Charles Darwin y sus seguidores en la biología. A pesar de que el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía próxima a la ciencia, todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, animales, y preferimos los mitos que nos identifican con ángeles caídos, fantasmas incorpóreos, sujetos transcendentales en un reino de espíritus puros o meros productos culturales implantados en tabulas rasas».

En este contexto se podría rememorar aquel chiste que dice: «¿Qué diferencia hay entre un filósofo y un físico teórico? Pues que el primero trabaja con un lápiz, y el segundo con un lápiz, una goma y una papelera». Hay que tener muy presente esta deformación profesional que nos lleva a sufrir las consecuencias de la falta de contención de aquellos que no utilizan lo bastante la goma y la papelera. Sin ir más lejos, como el que escribe estas líneas...

Pero, sobre todo, recuerden: no se atrevan a volver a pronunciar cerca de mí el tópico de la reinvención, ni mucho menos intenten dirigirse de nuevo a mi persona con esa patraña. Ya saben a lo que se arriesgan. Quien avisa no es traidor.

EL ANTITÓPICO

La naturaleza pesa.

EL TÓPICO DOMÉSTICO 2
(Cada casa es un mundo)

Cuando no sabemos qué decir sobre un problema que afecta a quienes comparten un mismo hogar, normalmente el de otros, recurrimos a este tópico: «Cada casa es un mundo». Con esta sentencia queremos poner fin apresuradamente al diálogo, haciendo una afirmación que aboga por la diversidad de relaciones humanas que se pueden dar bajo un mismo techo, aunque todas se pueden englobar en un mismo concepto: la familia.

En un primer momento, la plasticidad que tiene esta forma ancestral de convivencia parece confirmar el tópico. La pluralidad de formas que hoy en día hallamos aglutinadas en una misma etiqueta confirma la citada opinión: *familias nucleares* (el modelo familiar propio del mundo urbano occidental, formado por dos adultos de diferente sexo y sus hijos) conviven aún con *familias extensas* (un modelo familiar propio del mundo agrario y actualmente casi extinguido, formado por tres generaciones que conviven y algunas veces otros parientes) o *familias monoparentales* (modelo familiar urbano que se ha desarrollado en los últimos años como consecuencia del aumento de divorcios; generalmente está formado por una mujer sola con sus hijos) y *familias exóticas* (nombre que se puso, sin mucho fundamento y que sirve de cajón de sastre, a familias poligámicas de tradición no occidental o a formas de relación sexual estable, pero sin reconocimiento legal). Pero no nos dejemos deslumbrar por el estereotipo y vayamos a buscar aliados en nuestro proceso de deconstrucción, en este caso, la sociología, la filosofía y la psicología.

En primer lugar, la sociología confirmará que esta pretendida diversidad es ficticia porque puede subsumirse en cuatro tipologías que son fácilmente caracterizables y cuantificables. Un estudio de Javier Elzo (realizado con

una muestra de 1.060 familias, que incluía preguntas a niños y maestros; hoy por hoy el estudio más significativo realizado en este ámbito) define los cuatro tipos de familias básicas hoy en día:

1. *Progresista*: con un 23 % y que presenta un grave alejamiento de los padres en cuanto a la educación de los hijos, poco clima afectivo y básicamente de ideología supuestamente de izquierdas. Estos padres anteponen su proyecto personal de vida al valor de los hijos, establecen escasas normas de convivencia y delegan en la escuela, lo que da como resultado hijos desorientados y poco afectuosos.
2. *Conservadora e introvertida*: con un 30,5 %; familia «media» con los valores «de siempre». Sin conflictos de normas porque se asumen de una manera intuitiva e inconsciente, pero que conceden poca (o ninguna) autonomía a los niños y las niñas.
3. *Conflictiva*: con un 15, 2 %, políticamente situada a la derecha, con un bajo nivel de estudios y situada en un estrato económico bajo. En su seno se ve más la televisión y se recurre más a los castigos físicos. Estos padres son intransigentes, rígidos y se sienten «desbordados». Conjuntamente con los progresistas son los que generan más comportamientos antisociales en los hijos.
4. *Convivencial y armónica*: con un 31, 4 % y donde se da un buen clima familiar, con un estilo educativo positivo, los padres suelen ser más religiosos y tener mejores relaciones con el centro docente. No usan el castigo de forma punitiva, sino «correctiva» y explicando al niño lo que ha hecho mal.

Llegaremos a la misma conclusión si nos fijamos en los patrones de conducta autoritaria que, según Adorno, se instalan en cualquier tipo de instituciones sociales, especialmente la familia. El contexto de la obra de Adorno es psicoanalítico: para él la persona totalitaria padece una represión, sobre todo en el ámbito de la familia, un bloqueo emocional de origen inconsciente, cuya resolución sólo es posible a través del refugio en actitudes intolerantes y autoritarias. Los intentos de explicar el fascismo

desde el psicoanálisis fueron abundantes durante los años veinte y treinta del siglo pasado, y siguen siendo sugerentes para nosotros, ya que nos desvelan mundos subterráneos que de otra manera pasarían desapercibidos.

La creación de esta nueva tipología tiene una base empírica: una encuesta que contestaron miles de norteamericanos. Las conclusiones fueron impresionantes. Los rasgos que definen la personalidad autoritaria según este autor serían: el *conformismo* (la adhesión a los valores de la clase media); *la sumisión a la autoridad* (la idealización de la autoridad y la sumisión exagerada a quien la ostenta); *la agresividad* (la tendencia a castigar a los individuos que no acepten o que ataquen los valores convencionales); *el rechazo a la imaginación y la creatividad* (negación de la subjetividad, la introspección...); *la superstición y la tendencia a utilizar estereotipos*; así como *el gusto por el ejercicio del poder* (la identificación con los fuertes, la valoración excesiva de la dureza); *el espíritu de destrucción y el cinismo* (la hostilidad hacia la humanidad); *la proyectividad* (la tendencia a proyectar en el mundo y en los demás las propias tendencias inconscientes, y a creer que en el mundo exterior suceden cosas terribles y peligrosas); y *la preocupación exagerada por el sexo*.

A partir de estas dimensiones, los autores de esta encuesta definieron una escala que, en su opinión, detectaría el autoritarismo de los individuos encuestados. La denominaron Escala de Fascismo y reproducimos parcialmente una de sus primeras versiones:

- Las cosas más importantes que hay que enseñar a los niños son la obediencia y el respeto a la autoridad;
- La naturaleza humana es como es, de manera que siempre habrá conflictos; todos deberíamos tener fe en algún poder sobrenatural;
- Lo que más necesitan los jóvenes es una estricta disciplina, decisiones y voluntad de luchar por su país;
- Hay que nacer con ganas de acceder a los puestos más altos;

- Lo que necesita este país, antes que leyes y programas políticos, son líderes valientes e incansables en los que el pueblo pueda depositar su confianza.

Un sistema es una estructura cuyas partes están interrelacionadas entre sí. La psicología sistémica estudia los fenómenos de relación y comunicación en cualquier grupo que interaccione, entendiendo éste como un sistema. Originalmente esta orientación de la psicología comenzó a utilizarse en el ámbito familiar, porque concebía la familia como un sistema que reproducía unos patrones de conducta que se podían definir, reconocer y modificar.

Inicialmente, el tratamiento intentaba identificar las causas ligadas a este entorno familiar que podían provocar crisis, en casos de enfermedades mentales graves. Esta orientación psicológica partía del convencimiento de que los síntomas son el resultado de la relación patológica de todo el grupo. El enfermo es el único que no tolera esta situación y se resiste a formar parte del sistema familiar, mientras los demás tratan de mantener el equilibrio para evitar la disgregación del grupo.

Con el tiempo, este enfoque en psicología empezó a utilizarse no sólo con enfermos mentales, sino también con personas no necesariamente enfermas ni con perturbaciones psicológicas, a fin de tratar problemas de comunicación, roles y patrones de comportamiento alterados, frustraciones... Este movimiento surgió a mediados del siglo pasado a consecuencia de la influencia del pensamiento filosófico ambientalista de esa época, que concebía la persona como ser social producto de su ambiente.

Según este enfoque, se definen cuatro modelos básicos de familia, que debemos identificar antes de considerar cualquier intervención terapéutica. El primer modelo es el de *la familia aglutinada*: este tipo de familia tiene dificultades para definir las características de cada uno de sus miembros; el rol materno es exagerado, mientras que el paterno está debilitado; se privilegian los lazos afectivos, que ahogan a los miembros de la familia; tiene una ideología de la vida de tipo clan, que considera sospechoso a cualquier miembro de fuera del sistema. El segundo modelo estaría

constituido por *las familias uniformadas*, que presentan una tendencia a la individualización y un fuerte componente paterno; la interacción que prevalece es rígida, estereotipada e insatisfactoria, porque es impuesta; se observa cierta incomunicación con los hijos adolescentes. El tercer modelo es el de *las familias aisladas*, donde predominan las individualidades y, como consecuencia de ello, se deteriora la identidad del grupo; cada uno hace su vida; las normas y los valores pierden importancia; los mensajes no tienen contenido afectivo; la ideología que prevalece es: «Haz tu vida y no te metas donde no te llamen». El último modelo sería el de *las familias integradas*, que son familias estables, con flexibilidad en los roles; los miembros son capaces de contener y afrontar los problemas que surgen sin esquivarlos o reprimirlos (como hacen las familias uniformadas), sin negarlos (como hacen las familias aglutinadas) y sin inhibirlos (familias aisladas); los roles no son fijos; la capacidad reflexiva y la carga emocional, regulada por el grupo, permiten un diálogo transformador; la familia concede una gran importancia al papel de cada miembro en el funcionamiento del grupo como un todo y está dispuesta a cambiar lo establecido.

Todo esto demuestra que la familia, como otras instituciones sociales, sigue unas pautas que han sido estudiadas e inventariadas desde hace mucho tiempo. La pretendida diversidad de la organización familiar sólo es un espejismo que embauca a aquellos lerdos que no se atreven o no saben ir más allá de las apariencias. Son los mismos que, cuando les enseñas la luna llena, redonda, refulgente, presidiendo la cúpula nocturna, invariablemente dirigen su atención hacia el dedo que apunta al cielo. El mundo familiar no cabe en una casa, pero sí en unas tipologías precisas que se repiten invariablemente y, en demasiados casos, desgraciadamente.

EL ANTITÓPICO

Cada mundo es una casa.

EL TÓPICO ESTRAMBÓTICO
(Toda crisis es una oportunidad)

Cuando escucho estas palabras: «Toda crisis es una oportunidad», y las escucho a menudo, me invade una especie de sudor frío, aprieto los dientes, cierro los puños e intento contener la rabia que, en caso de desatarse, me llevaría a comerme a mordiscos al cantamañanas que osa propalar este tópico oportunista. El esbirro del sistema que proclama esto, uno de los estereotipos más manidos de la crisis, no parece ser consciente de la dimensión que tienen sus palabras, ni de la reacción extremadamente agresiva que provocan en algunos de sus interlocutores.

¿Por qué? ¿Qué comporta una afirmación como ésta? Supuestamente, sobre todo, o únicamente, las crisis, los periodos de cambio, de transición, abren puertas. Muchas voces saludan así la crisis actual como una gran oportunidad para «reinventarse», modificar costumbres caducas, poner fin a tareas y fórmulas improductivas o destructivas, y volver a empezar, dirigiéndonos de nuevo hacia el camino correcto.

Este planteamiento estrambótico y maligno viene de lejos, y han contribuido a potenciarlo la psicología, la filosofía y la sociología contemporáneas. Vayamos por partes.

Desde una dimensión colectiva, una crisis se podría definir como una turbulencia o perturbación importante de un sistema social, al margen de su duración y extensión geográfica, que puede llegar a poner en peligro la existencia de éste. El origen del concepto de *crisis* es muy remoto. Si nos ceñimos a la historia de Occidente, se lo suele situar en la Grecia clásica: Tucídides lo utilizó en la guerra del Peloponeso para designar un momento decisivo de este enfrentamiento, pero también al hablar de la evolución de la peste en Atenas. Hipócrates retomó el término aplicándolo a la medicina, a la cual estará asociado durante muchos siglos. En este último caso se consideraba que las crisis se podían superar de una forma positiva o

negativa, lo que llevaba a la curación del enfermo o a la muerte. Habrá que esperar a la modernidad para encontrar el actual significado colectivo de este concepto.

En psicología, las crisis se plantean como inevitables. Todos los seres humanos debemos tomarnos las crisis como una de las características propias de la existencia humana. Por eso, desde esta disciplina se nos anima a aceptarlas como un primer paso para superarlas: aceptarlas como parte de la vida, aprender del fracaso que comportan, descubrir la oportunidad que esconden y adaptarnos al cambio que plantean, son los pasos o las estaciones que marca la ciencia del comportamiento humano para descubrir la cara más amable de los trastornos que nos depara la existencia.

El estudio del cambio social es nuclear en sociología. La sociología nació como un intento de comprender la crisis que produjo el cambio de la sociedad tradicional a la moderna. En este ámbito han surgido tres líneas interpretativas: el evolucionismo de Émile Durkheim, la racionalización de Max Weber y el materialismo histórico de Karl Marx. Sin duda alguna, esta tercera es la que más reivindica las crisis como el gran motor de la historia.

Supuestamente, las crisis estimulan el conocimiento crítico que caracteriza el cultivo del pensamiento. En la antigüedad grecorromana, hubo pensadores como Epicuro, Séneca, Marco Aurelio, Epícteto, y muchos otros, que vivieron una época similar a la actual. La crisis del pensamiento helenístico comportó una reivindicación de la individualidad, la austeridad, la renuncia —en un sentido muy moderno de estos términos— y supuso una refundación en toda regla del pensamiento clásico. Hegel decía que la filosofía se producía sobre todo en época de crisis.

Pero, a pesar de esta apología reiterada de los efectos benéficos de las crisis, todos tenemos claro que es mejor la estabilidad que los tormentos que implica la inestabilidad. Tenemos que buscar en la ciencia una aliada para perfilar las consecuencias teóricas de esta afirmación. *Estabilidad* es una noción científica asociada a la capacidad de un cuerpo para mantener su estado o su composición inalterables durante un tiempo relativamente prolongado. El término se usa ampliamente en diferentes campos de

estudio, como la física, la biología o la economía. Por supuesto, en todas ellas, el término se refiere a factores positivos, a algo que se mantiene en su justa medida a pesar las incidencias o contingencias que le puedan afectar.

En el campo de la física y la ingeniería encontramos tres tipos de equilibrios: el termodinámico, el químico y el mecánico. Para la biología, el equilibrio está estrechamente relacionado con la teoría de la evolución de las especies, ya que sostiene que la especificación de un ser determinado, normalmente, se produce después de un tiempo de estabilidad y ausencia de cambios. El equilibrio también ocupa un lugar destacado dentro de la ciencia económica, en la que se define como una situación en que la oferta y la demanda son iguales o los factores que pueden provocar cambios se compensan entre sí, dando lugar a esa situación de estabilidad. Todo lo contrario de lo que está ocurriendo en la actualidad.

Podemos incluso hablar de equilibrio en el ámbito deportivo. En este caso, el equilibrio es una de la aptitudes más valoradas, porque el dominio de éste es lo que permitirá a los atletas que realicen sus movimientos sin desplomarse y dar de bruces en el suelo.

Cada vez que invocamos las oportunidades que plantea la crisis en un intento chapucero de transformar algo esencialmente malo, que determina trágicamente la vida de grandes sectores de la población, en algo bueno olvidamos, por tanto, los beneficios evidentes del equilibrio y también, subrepticiamente, damos a entender otras cosas no menos infames. En primer lugar, el tópico parece subestimar las dimensiones reales de la catástrofe en la que estamos sumergidos, sea ésta económica o intelectual, personal o colectiva; y, en segundo lugar, parece hacer responsable al que la sufre de ese proceso sangrante en el que está inmerso. Es como si dijera: «Si no encuentras salidas, si no entiendes que es una oportunidad, es asunto tuyo. Debes buscarte mejor la vida, espabílate, que nadie te regalará nada». Claro que nadie nos regala nada, hace tiempo que lo sabemos, y más ahora, pero no hace falta que nos lo echen en cara continuamente como un reproche.

¿Alguien puede explicarme qué oportunidad representa la crisis para aquellas personas a quienes les han bajado el sueldo, para aquellos que tienen que trabajar más horas ganando menos, para los empresarios que han

tenido que cerrar, para los que han tenido que trasladarse forzosamente, para los enfermos que engordan las listas de espera de los hospitales, para los chicos y las chicas que estudian en las escuelas públicas un poco más apretados que antes, para los que se quedan sin casa, para los que no tienen trabajo, para los que tienen que volver a vivir en casa de sus padres o de sus abuelos, para los que han perdido hasta la camisa? ¿Alguien puede decirme qué clase de gran oportunidad representa para todos ellos encontrarse en estas circunstancias?

No seamos palurdos; las crisis son fundamentalmente una oportunidad para los que las han generado o para los que no tienen escrúpulos y siempre se aprovechan de los más débiles. ¿Quién sale reforzado de una crisis? Aquel que dispone de las herramientas intelectuales y materiales para afrontarla. Y éstas no se improvisan. Hace falta tener una buena despensa para afrontar el largo invierno o, de lo contrario, está claro que moriremos de hambre, sed o frío.

No obstante, para algunos la crisis supone realmente una oportunidad: es una oportunidad para aquellos que intentan convencer a los demás de los beneficios de los grandes cambios de la historia colectiva o personal. Éstos avivan la mala conciencia de todos los que caen en sus redes y los espolean a que trabajen para superar el estado de indefensión que les provoca tanto sufrimiento. Un dolor físico, económico, intelectual, del que no deberíamos sentirnos responsables en ningún caso a pesar de las opiniones de esos mismos predicadores, maestros del oportunismo, que nos bombardean continuamente con sus patrañas supuestamente regeneradoras.

Estos gurús suelen tener una amplia cobertura en los medios de comunicación de masas y utilizan argumentos de supuesto gran calado intelectual, como el hecho de constatar que, en chino, la misma palabra significa *crisis* y *oportunidad*, como si realmente fuera relevante que llamemos *banco* tanto a la institución donde guardamos el dinero —una de las máximas responsables de la crisis actual—, como al asiento que acoge a los parados sin dar cobijo a los que se tendría que hacerlo pues no se pueden jubilar, aunque estén en edad de hacerlo, porque tienen que recaudar dinero con su esfuerzo para pagar las fechorías de las entidades financieras.

EL ANTITÓPICO

Las crisis son fundamentalmente inoportunas.

EL TÓPICO TECNOLÓGICO
(Internet nos ha cambiado la vida)

Nietzsche era una persona enfermiza y toda la vida tuvo que sufrir las graves consecuencias de los muchos males físicos que lo afectaron. La crisis de Turín y, aún después, la larga convalecencia que le siguió, no fueron más que un corolario de esa situación.

Desde la época escolar sufrió un amplio repertorio de males: dolores de cabeza, indigestión, vómitos, vértigo, ceguera parcial e insomnio; síntomas, muchos de ellos, de la sífilis contraída en un burdel de Colonia en 1865. En una carta escribe: «Mi vida, en estos últimos años, se puede comparar, en cuanto a torturas y privaciones, a la de un asceta de otra época». Sólo se sincera verdaderamente con su médico cuando lo informa de que sufre «un dolor constante y una sensación de estar casi paralítico, muy ligada al mareo, durante el que me resulta muy difícil hablar, y que dura varias horas cada día. Para entretenerme sufro ataques de rabia. El más reciente me obligó a vomitar durante tres días con sus tres noches. Casi me muero de sed. No puedo leer y ¡apenas consigo escribir! ¡Soy incapaz de tratar con mis amigos! ¡Ni siquiera soy capaz de escuchar música!».

En 1879, sus problemas médicos empeoraron y le obligaron a renunciar a la cátedra de filología que había conseguido muy joven en la Universidad de Basilea. Se encontró así con 34 años en una situación de jubilación prematura que lo convirtió en un filósofo errante.

A pesar de ello, el reposo no consiguió devolver más movilidad a sus manos, ni mejorar su vista, por lo que en 1882 encargó una máquina de escribir. Inventada poco antes, Nietzsche pensaba que esta herramienta de reproducción mecánica de las letras mejoraría no solamente la velocidad con la que podría trasladar sus ideas al papel blanco, sino también la comodidad de escritura. Y así fue. Rápidamente, después de familiarizarse con el teclado, aprendió a escribir incluso con los ojos cerrados. Amigos y

críticos destacan que este idilio tecnológico con una máquina de escribir acabó influyendo incluso en su estilo. La prosa del alemán se hizo más fluida, incisiva y precisa, que no es poco, si tenemos en cuenta que estamos hablando probablemente del mejor escritor de la historia del pensamiento.

La exaltación de una técnica que comporta el cambio de los hábitos de escritura es absolutamente excepcional dentro del gremio de los filósofos, aunque haya pasado a formar parte del imaginario colectivo de nuestra época. La mayoría de los pensadores, desde Platón a Heidegger, como mínimo recelaron de la tecnología, cuando no le atribuían propiedades diabólicas.

Por contra, la tecnología y su desmesurada alabanza se han convertido en uno de los rasgos característicos de nuestra época porque es la expresión de la voluntad humana de hacer mejor las cosas y de progresar. Con las herramientas queremos aumentar nuestro poder y mejorar la eficiencia de nuestra intervención en el entorno inmediato o remoto. Todo ello a partir de cuatro tipologías básicas de herramientas. En primer lugar estaría la tecnología que aumenta nuestra fuerza y resistencia física, de la que formaría parte, por ejemplo, el arado. Un segundo grupo sería la tecnología que mejora la percepción de nuestros sentidos, como el microscopio. El tercer grupo nos permite remodelar la naturaleza, y aquí encontraríamos, por ejemplo, los embalses. Finalmente estarían las que llamamos «tecnologías intelectuales», que incluyen las herramientas que utilizamos para ampliar o reforzar nuestras actividades mentales: para encontrar y clasificar información, para calcular, para medir, para ampliar la capacidad de almacenar de la memoria, etc., como las tecnologías de la información, que nos han llevado a un uso cotidiano y masivo de Internet.

Tanto es así que el valor de la tecnología se ha convertido en un tópico. Por eso mismo, cuando decimos que «Internet nos ha cambiado la vida», pensamos básicamente en sus beneficios: aumentar las habilidades de lectura accediendo a contenidos interesantes, que, a su vez, pueden sugerirnos lecturas adicionales; mejorar la capacidad de aprehender y evaluar la información; expresarse en un nuevo lenguaje multimedia; mejorar la capacidad de coordinación visual y manual; aumentar la capacidad de respuesta y de toma de decisiones; estimular el ingenio, la

estrategia y la creatividad. Todo ello se podría complementar con los beneficios en cuanto a socialización: comunicarnos fácilmente; trabajar en red, reforzar el sentimiento de pertenencia, jugar... pero no todo el monte es orégano en este campo.

Numerosos estudios desarrollados a finales del siglo pasado han demostrado que, cuando nos conectamos a la red, entramos en un entorno que fomenta la lectura superficial y estimula el pensamiento apresurado. La red atrae nuestra atención para centrifugarla. Experimentos psicológicos demuestran que los lectores de libros presentan mucha actividad cerebral en las regiones relacionadas con el lenguaje, la memoria y los procesos virtuales, pero no tanta en las regiones prefrontales, asociadas con la toma de decisiones y la resolución de problemas, que son las que se activan al entrar en Internet.

A finales de la década de 1990 las dudas sobre los supuestos beneficios de Internet fueron en aumento. Por ejemplo, la falta de efectividad del hipertexto para aumentar nuestra comprensión lectora, o la limitación de la información que implican, paradójicamente, las tecnologías multimedia. Parece ser, sostienen ciertos investigadores, que el formato multimedia sobrepasa la capacidad de atención de los usuarios de la red.

Click Tale descubrió que, en la mayoría de los países, la gente pasa entre 19 y 27 segundos mirando la misma página antes de buscar la siguiente. Los alemanes pasan una media de 20 segundos; los británicos y los estadounidenses, 21 segundos; los australianos y los franceses, 24... Los hipervínculos distraen a la gente de una lectura atenta y comprensiva.

Los estudios sobre la forma en que la gente lee las páginas de las webs (se instalaban cámaras oculares delante de los voluntarios para seguir el movimiento de los ojos) demuestran que no se lee el texto de forma metódica. La mayoría echa una ojeada a la página siguiendo la forma de la letra «F» (*fast*): se empieza leyendo las dos o tres primeras líneas del texto, después se sitúa la vista a la mitad de la página y se da un vistazo para, a continuación, bajar rápidamente hasta abajo, preferentemente a la parte izquierda de la pantalla, y dar por finalizada la lectura.

La multitud de estímulos que encontramos cuando entramos en Internet no sólo sobrecarga nuestra memoria de trabajo, sino que colapsa nuestros lóbulos frontales y los incapacita para concentrar la atención en una sola cosa. A medida que dependemos más de la información que almacena la máquina, utilizamos menos nuestra memoria. Aprender a pensar, en realidad, significa, como afirmaba el novelista norteamericano David Foster Wallace, escoger dónde fijar nuestra atención y construir significados a partir de las experiencias. Renunciar a este control significa algo muy parecido a no pensar.

He repetido esto mismo en muchos contextos y aquí lo planteo una vez más. Pensar no es otra cosa que buscar conexiones, vínculos, nexos entre cosas que muchas veces no tienen nada que ver. La convicción de establecer relaciones entre conceptos, ya tengan algo que ver entre ellos o sean completamente ajenos entre sí, define tanto el trabajo de aquellos que se dedican profesionalmente al ejercicio del pensamiento como de los que permanecerán indiferentes a los resultados escritos de sus cavilaciones. Una intuición clara se ha ido confirmando con el paso de los años: la analogía es un arma mucho más poderosa para explicar este proceso que la deducción, la inducción o la intuición. William James, al concluir en 1892 una conferencia sobre la memoria, dijo: «La conexión es el pensamiento».

Y para establecer relaciones es evidente que necesitamos centrar nuestra atención, proyectarla hacia delante o hacia atrás, en forma de memoria o imaginación, profundizar en las cuestiones y ahorrarnos la superficialidad a la que nos aboca la red, que alimenta un tipo de concentración un tanto superficial. Así pues, paradójicamente, la herramienta que debería aumentar nuestros niveles de información, memoria, comunicación y pensamiento nos puede hacer un poco más brutos, olvidadizos, aislados y necios. Algunos investigadores plantean este mismo hecho de forma provocativa con una fórmula: «Cuanto más inteligente sea el ordenador, más estúpido será su usuario».

EL ANTITÓPICO

El mayor enemigo del conocimiento no es la ignorancia, sino la ilusión del conocimiento.

STEPHEN HAWKING

Una vez un ordenador me ganó jugando al ajedrez, pero no opuso resistencia cuando pasamos al *kick-boxing*.

EMO PHILIPS

EL TÓPICO UNIDIRECCIONAL
(Todos los caminos llevan a Roma)

Cuando alguien afirma que «todos los caminos llevan a Roma» está diciendo que vayas a donde vayas, y hagas lo que hagas, acabarás desembocando en el mismo lugar, donde os encontraréis ambos y donde se han encontrado los seres humanos de todas las épocas. Esta metáfora viajera sirve a nuestro interlocutor para dar una visión pesimista, cerrada, de la existencia, que no plantea alternativa alguna respecto de cómo se hacen y cómo se han hecho las cosas. En el fondo, implica una reivindicación de la tradición y el *statu quo* al más puro estilo neoconservador.

Tampoco tenemos que perder de vista el destino impuesto que el adagio plantea, Roma, la ciudad santa, capital del catolicismo. El dominio de la religión católica ha sido tan acaparador durante los siglos que ha pasado a controlar incluso nuestro imaginario colectivo.

La versión actual del mismo planteamiento es igual de estrecha y unidireccional. Su traducción política y económica podría ser el «pensamiento único». Este concepto lo acuñó propiamente Ignacio Ramonet en un artículo de *Le Monde Diplomatique* publicado en 1995. En síntesis, se podría decir que, según el planteamiento de Ramonet (director del citado medio y profesor de Teoría de la Comunicación Audiovisual en la Universidad de París VII), el pensamiento único es una visión social, una ideología, que se pretende natural, incuestionable, natural, única, y que afirma tener la exclusiva de la interpretación de la naturaleza y de sus leyes. Se podría sintetizar en las tesis siguientes: la hegemonía absoluta de la economía sobre el resto de los saberes sociales; el mercado como mano invisible capaz de corregir cualquier tipo de disfunción social; la importancia de la competitividad; el librecambio sin límites; la mundialización, pero en su acepción económico-financiera; la división

mundial del trabajo; la desregulación sistemática de cualquier actividad de carácter social, y la privatización... Todo esto cabe en el lema que lo identifica: «Menos Estado, más mercado».

Esta ideología dispone de apoyos financieros, mediáticos y políticos suficientes para gozar de una situación de privilegio frente a otras maneras de entender la sociedad que, naturalmente, existen. Se podría decir que esta ideología pretende ahogar cualquier otra consideración que se pueda hacer sobre la sociedad, la política y el trabajo.

Detrás de este concepto exclusivista y excluyente se esconde una gran carga ideológica que no es difícil descubrir. Por ejemplo, el liberalismo radical que lo hace sintonizar perfectamente con los planteamientos de Adam Smith, economista, pero también filósofo. Adam Smith propuso el mercado como único agente del equilibrio social, convencido de que éste actúa como una mano invisible que conduce todos los procesos y que es capaz de introducir las rectificaciones oportunas. Esta mano invisible es algo así como una providencia que regula toda la vida social.

Quizás otro referente que convendría tener presente es el darwinismo social. Seguramente es una versión sintética y deformada del mismo, pero es muy efectiva: considera la pervivencia del más fuerte como el motor de la evolución humana. Todo ello se complementa, además, con una especie de «predestinación» heredada del calvinismo, que separa a los supervivientes de los que sucumbirán. La «selección natural» es un mecanismo implacable y cualquier intento de limitarlo, procedente de estructuras o poderes públicos, se juzga del todo innecesario, inútil y, en todo caso, inconveniente.

Pensando en el siglo XX quizá podríamos invocar también el libro de Marcuse, *El hombre unidimensional*, que fue leído por toda una generación. Este miembro de la Escuela de Fráncfort hizo un análisis de la sociedad occidental como plenamente uniformizada, controladora e invasora de prácticamente todas las zonas de la vida individual y colectiva. Esta invasión está protagonizada por un pensamiento de carácter liberal que no admite ningún tipo de oposición: un «pensamiento único».

El ser humano vive en un mundo unidimensional, a diferencia de los grandes pensadores previos, que se situaban en una bidimensionalidad de la vida, porque, con sus ideas, eran capaces de mostrar las posibilidades de cambio, y de producir estos cambios. Aceptar la inmutabilidad de lo ya existente implica una inercia que no permite que el ser humano llegue nunca a ser más de lo que es. La sociedad unidimensional ha sido capaz de aniquilar este espíritu de revolución, este deseo de superación social, y ha reducido el sentir humano a placeres «necesarios» dentro de la misma sociedad que crea esas mismas necesidades.

Valores, principios y sujeto humano, todo eso ha sido neutralizado por este sistema creado. Los valores han sido desplazados, pues no son cuantificables por la ciencia; la filosofía ha entrado a formar parte de este sistema, restándole importancia a la verdadera dimensión de las cosas: el ser humano deja de ser sujeto y se convierte en objeto de la propia ciencia. Surge así una tiranía propiciada por la sociedad misma, y no por una persona específica.

¿Qué es lo más opuesto a esta tendencia unificadora? ¿Qué metáfora trashumante podemos oponer al tópico unidireccional? Si la afirmación de que todos los caminos llevan a Roma nos puede hacer pensar en autopistas, carreteras secundarias y caminos que convergen en un mismo punto, deberíamos contrarrestarlos con los senderos que se pierden y se bifurcan sin ir a parar a ningún sitio. No puedo imaginar nada más alejado de este intento unificador que nos quiere llevar en un viaje organizado, y tutelado, hasta un destino común que la propuesta heideggeriana en forma de libro: *Caminos del bosque*.

¿Por qué este título? El traductor lo explica de la siguiente manera: *Holz* es un nombre antiguo que en alemán significa «bosque». En el bosque hay caminos que la mayoría de las veces se pierden de pronto y no llevan a ningún sitio. Los llaman «caminos del bosque» o «caminos perdidos» (*Holzwege*). Cada uno de ellos toma una dirección. Muchas veces dan la impresión de ser iguales, pero sólo lo son en apariencia. Los leñadores y los guardias forestales conocen bien las diferencias entre cada uno de ellos.

De esta manera, el bosque se convierte en una metáfora de la existencia. Un territorio inexplorado y agreste en el que conviven toda clase de criaturas salvajes. También un espacio privilegiado para situar a los seres imaginarios que pueblan nuestra imaginación: hadas y duendes, brujas y augures. No cabe duda de que, de esta manera, el viajero que se atreve a adentrarse en esa masa forestal impenetrable que los romanos llamaron Selva Negra, porque ni el sol conseguía superar la frontera que delimitaba el dosel verde que la protegía, es un valiente. Un personaje intrépido que desde los primeros momentos se ve sometido a la ley que dicta la naturaleza: la ley de un silencio que ni un pájaro se atreve a romper.

La Selva Negra es una masa arbolada impenetrable que ocupa 200 kilómetros de largo por 60 kilómetros de ancho. En el oeste limita con Francia y, en el sur, con Suiza. Hay árboles de toda clase, pero sobre todo robles y hayas. Un reino arbolado que sólo se atreven a desafiar unos cuantos senderos que se cruzan y se pierden entre riachuelos de agua iridiscente.

Heidegger construyó, con sus propias manos, una cabaña muy famosa en este paraje idílico. Rüdiger Safranski explica que «poco antes de su traslado a Marburg, Heidegger compra una pequeña parcela en Todtnauberg, en la que hace construir su sencillo refugio. Él mismo participa en la construcción con sus propias manos. Elfride lo organiza y lo inspecciona todo. Todtnauberg es, desde ahora, su domicilio en su retiro del mundo y a la vez la quietud en la que se gesta la tempestad de su filosofía. Desde allí todos los caminos llevan hacia abajo».

El camino circular que la rodea se bautizó como *Heideggers Rundweg*. Sin embargo, no conduce directamente a la cabaña. Seguir el *Rundweg* es la forma más fácil de perderse. Consultar el mapa tampoco soluciona el problema. En última instancia, es preceptivo preguntar a un campesino para que nos indique la dirección correcta, o mirar al cielo. En la cima de la colina sigue en pie el pequeño refugio del pensador de Messkirch.

Gran parte de *Ser y tiempo* (1927) fue concebido en esta cabaña situada en la cima de la montaña de Todtnau. Y es este mismo lugar el que evoca la obra que citábamos antes, en la que Heidegger compara la experiencia

filosófica intensa y desprovista de protección con uno de estos caminos que no llevan a ninguna parte y que se apartan de las concurridas autopistas y carreteras por las que transitan nuestros contemporáneos.

Perseverando un poco más por el mismo sendero, sólo un poco más, quiero acabar evocando el final de un poema de Robert Frost sobre un bosque, *El camino no escogido*: «Dos caminos se bifurcaban en un bosque y yo tomé el menos transitado. Y eso marcó toda la diferencia».

EL ANTITÓPICO

A Roma, ni en broma.

EL TÓPICO HELADO
(Esto es sólo la punta del iceberg)

Un iceberg es una gran masa de hielo que se ha desprendido de un glaciar o de una plataforma de hielo y se ha adentrado en el océano. Los icebergs procedentes de los glaciares suelen tener formas irregulares, mientras que los que se forman por el deshielo de las plataformas antárticas suelen ser de forma tabular, es decir, con la superficie emergida totalmente plana. El volumen que muestran sobre el nivel del agua sólo es la octava parte de su volumen total.

Esta diferencia entre la cantidad de hielo que se ve flotando sobre el agua y la gran masa escondida ha dado origen a la expresión: «Eso sólo es la punta del iceberg». Esta locución nos quiere alertar sobre el peligro que supone la gran cantidad de hielo que pasa desapercibida y que puede comportar un grave riesgo para la navegación humana.

He visto utilizar este tópico en toda clase de contextos: amorosos, gastronómicos, económicos, políticos..., haciendo siempre referencia a la pretendida magnitud e importancia de aquello que no se ve y el potencial eminentemente malévolo, maligno, vil, de esa parte escondida, recóndita, que supuestamente existe. La punta del iceberg es el extremo que sale en la foto, pero no es ni mucho menos el más importante. Su cara amable no debe engañarnos. Bajo la superficie del agua gélida se embosca el resto del volumen de agua petrificada, esperando abalanzarse sobre futuras víctimas.

Estas ganas de ir más allá de la superficie nos llevan a imaginar peligros que no existen, a dibujar monstruos quiméricos, a esperar desastres polifémicos. Puede que el caso más famoso, pero no el único, sea la teoría de la conspiración.

La teoría de la conspiración es la creencia en que un complot está detrás de un hecho o una medida política, aunque se declaren otras causas a la opinión pública. En general, implica un grupo de poder en la sombra que

quiere ganar posiciones u ocultar determinadas verdades que podrían cambiar el *statu quo*. El concepto fue estudiado por Karl Popper o Noam Chomsky, entre otros. Pondremos algunos ejemplos.

El homicidio más comentado de la era moderna, el del carismático presidente estadounidense John F. Kennedy, es también uno de los acontecimientos más polémicos, relevantes y misteriosos del siglo pasado. Contradicciones, pistas falsas e información oculta poblaron la investigación y los análisis históricos de este caso. ¿Fue el asesinato de J. F. K. planeado y ejecutado por el propio gobierno de los Estados Unidos a través de la CIA? ¿Hubo un solo tirador, L. H. Oswald? ¿Lo asesinaron por la política exterior que estaba planteando, por su interés en los ovnis o por su múltiples *affaires* sexuales?

Otra de las teorías de la conspiración más populares sostiene que el legendario aterrizaje en la Luna del *Apolo XI*, cuya transmisión televisada tuvo lugar en 1969, sería en realidad un sofisticado montaje de la NASA. Lo que aún no ha quedado del todo claro es la razón por la cual se habría organizado esta farsa. ¿Querían generar un éxito que uniese emocionalmente a la población estadounidense? ¿Era un mensaje de victoria ante los rusos? Algunas versiones llevan esta teoría algo más allá, y afirman que el propio Stanley Kubrick fue el encargado de dirigir esta simulación.

Más recientemente otra teoría se ha hecho bastante popular. La suposición de que el accidente de coche en el que murió la princesa Diana fue, en realidad, un asesinato organizado por la familia real de Inglaterra para evitar que la ex mujer del príncipe Carlos revelara información confidencial. La lista es interminable, y va desde la creencia de que Shakespeare no era Shakespeare hasta la afirmación de que Elvis Presley habría simulado su propia muerte.

No hace falta que diga que todas estas cavilaciones siempre me han parecido una pérdida de tiempo. A veces, y sólo a veces, un signo de inteligencia es pensar que blanco y en botella es leche, y dar el tema por zanjado. Punto y final.

En el ámbito de la psicología, la teoría conspiradora más famosa que existe es el psicoanálisis. Freud nos hace buscar detrás de cualquier gesto o hecho —chuparnos un dedo, una palabra fuera de lugar, cualquier sueño— una rebuscada explicación que, en la mayoría de los casos, evoca la primera infancia para encontrar la verdadera causa de nuestros actos, palabras o ilusiones.

El psicoanálisis construye un entramado teórico complejo e hilarante que mezcla sexualidad, muerte, infancia, cultura y gastronomía. Los temas fundamentales del psicoanálisis son los patrones inconscientes de la vida, revelados por las asociaciones libres de los pacientes. El terapeuta acompaña al paciente más allá de las barreras que inhiben estos contenidos inconscientes. Después de hablar con sus pacientes, Freud creyó que sus problemas procedían de pulsiones culturalmente inaceptables, que, por tanto, eran reprimidas inconscientemente, así como de deseos de naturaleza sexual.

Huelga decir que esta construcción teórica ha provocado numerosas críticas. Una de las más recientes ha sido la del filósofo francés Michel Onfray, autor del libro *Freud: el crepúsculo de un ídolo*, en el cual compara el psicoanálisis con una religión. Para este autor, la capacidad del psicoanálisis para curar a la gente es similar a la de la homeopatía, el magnetismo, la radiestesia, los masajes en la planta de los pies, un exorcismo practicado por un sacerdote o una oración ante la virgen de Lourdes.

Quizás el filósofo que más y mejor planteó la reivindicación de la superficie por encima de la supuesta profundidad fue Nietzsche, muy admirado por Onfray. El autor alemán reivindica la fachada de las cosas. Por eso admira a los griegos, que «sabían vivir, se quedaban en las apariencias, la superficie, las formas, las palabras». Frente a «la voluntad de saber a cualquier precio», Nietzsche prefiere la melodía infinita, el no querer tener la razón, el equivocarse y su forma verbalizada, el equívoco. Sabe que nuestro enemigo son las «grandes palabras» y el espíritu pesado y sombrío que hay detrás de ellas. No es inteligente querer saber mucho: aquí fracasa la ciencia y empieza la beatería.

¿Cómo hacer posible la voluntad de conseguir un equilibrio precario y ágil, deslizándonos sobre la superficie? Nietzsche prefiere contestar dando ejemplos, señalando figuras de la vida: el cómico que se ríe de sí mismo, el loco que dice aquello que nadie se atreve a confesar, la persona que desconfía de la razón y se acerca a la música para no morir del todo... Música ligera, por eso Nietzsche se alejó de Wagner y se acercó a Bizet.

En este mismo contexto me parece relevante mencionar el pernicioso mito de la profundidad, que Emili Lledó atribuye a la práctica histórica del pensamiento. Este mito viene definido por la suposición de que, cuanto más difícil, escondido y menos claro es un pensamiento, más profundo y fecundo será. Lledó pone como ejemplo el estilo dialogado y llano de la filosofía platónica, que se ha interpretado como una dificultad para llegar a captar su pensamiento. Este planteamiento esconde el prejuicio de que la filosofía debe reservar sus mejores esencias sólo para aquellos que sean capaces de superar un lenguaje enrevesado, críptico, que repele a la mayoría de los mortales. El supuesto rigor filosófico, escribe Lledó, el absurdo mito de la profundidad, debe formularse necesariamente en un lenguaje confuso, enrevesado, que comporte un aura misteriosa a la comunicación filosófica. Y la realidad es que, con frecuencia, esta filosofía vestida de manera barroca únicamente esconde su profunda vacuidad. Sin embargo, este prejuicio ha ido calando en el contenido de la materia hasta determinarla en toda su extensión. No es necesario explicitar más este hecho, que no habría sido necesario subrayar si no hubiera supuesto un gran lastre a la hora de plantear libremente el lenguaje filosófico.

Quizá por eso mismo Oscar Wilde, de manera irónica y paradójica, como en la mayoría de sus mejores aforismos, afirmó: «Sólo los superficiales llegan a conocerse a sí mismos». Una lección de humildad y de eficacia que hay que tener siempre muy presente.

EL ANTITÓPICO

Un iceberg es más peligroso por el mal que evoca que por el mal que esconde.

EL TÓPICO DE LOS NÚMEROS
(No hay dos sin tres)

Estamos acostumbrados a buscar regularidades en todo. De esta manera, esperamos que lo que ha ido sucediendo hasta el presente se perpetúe, como mínimo, en un futuro inmediato. Después de dos días de calor nos desconcierta que una súbita tormenta refresque el ambiente; si una persona nos trata con amabilidad las dos primeras veces que nos encontramos con ella, esperamos que la tercer confirme la misma afabilidad; si el tren llega dos días con retraso, en una tercera ocasión esperaremos hasta el último momento para llegar a la estación, porque pensamos que seguirá el mismo patrón que los días anteriores, lo que puede hacer que lo perdamos. Este tópico, pues, sacraliza la rutina.

Si analizamos desde un punto de vista lógico la previsión de que una cosa se repetirá por el hecho de existir dos casos anteriores iguales, pensaremos que es generalización falaz. Es un argumento inductivo que se basa en pocos datos. Se llega a una conclusión general a partir de únicamente dos premisas, lo que desacredita por completo nuestra conclusión. Esto me parece fácilmente comprensible y no creo que haya que dar más argumentos. Pero puede que cueste un poco más entender que es igual de insensata, como mínimo desde el punto de vista lógico, la pretensión de predecir el futuro sumando constataciones de hechos, por mucho que éstas sean numerosas, incluso, diría, aunque haya un sinfín de ellas. Pero vayamos paso a paso.

La única razón que nos hace creer que, de dos cosas iguales, saldrá una tercera similar es la costumbre. Pero esta convicción es errónea, al menos desde una perspectiva empírica, ya que un número cualquiera de casos en que se haya demostrado una ley física en el pasado no nos proporciona la evidencia necesaria que determina su cumplimiento futuro. No tenemos, pues, ningún fundamento empírico más allá de una creencia basada en el

sentido común que nos indica una mera probabilidad de tener un tercer caso similar a los dos anteriores. Tampoco podemos estar seguros de que ese yogur que nos tomamos cada día de postre y nos sienta tan bien no esté caducado, o que el cartero que nos trae las cartas no nos traiga hoy un ramo de flores. No hay nada más castrante a la hora de hacer filosofía y a la hora de vivir, me atrevería a sugerir, que el sentido común, como su nombre indica.

«Hemos de conceder, por tanto —escribe Bertrand Russell— que el hecho de que dos cosas se encuentren frecuentemente juntas no indica por sí mismo, demostrativamente, que se encontrarán unidas en el futuro.» Eso sí, podemos esperar que, cuanto mayor sea la frecuencia de su unión, más alta será la probabilidad de encontrarlas enlazadas de nuevo, hasta llegar a construir casi una certeza. Con todo, no podemos olvidar una historia que cuenta este pensador inglés contemporáneo, a saber, la de aquel pavo que cada día espera comer de la mano de su propietario, hasta que, sin avisar, éste le da un hachazo para cargárselo cuando considera que ya está lo bastante gordo.

Se puede decir que el problema de la inducción es uno de los grandes problemas filosóficos y metodológicos que ha existido en la historia de la filosofía. El término «inducción» (*ipagogé*), hablando con propiedad, fue planteado en Grecia por Aristóteles en sus tratados de lógica, quien la definía de la siguiente manera: «La inducción es un paso de lo individual a lo universal». Bacon ya intuyó lo que después reconocería, de una manera explícita, Hume: la dificultad lógica que plantea esta operación que todos realizamos cotidiana y alegremente.

En 1748 el filósofo escocés David Hume demostró que la creencia de que, basándose en experiencias previas, es posible utilizar el presente para predecir el futuro es lógicamente insostenible. Esta conclusión afectó de manera importante al pensamiento científico, al comprobarse que tanto la causalidad como la inducción resultan ser operaciones sin fundamento lógico, y ambas son fundamentales para la ciencia.

El propio Hume se dio cuenta de que sus ideas iban en contra del sentido común y de las creencias intuitivas universales que determinan la mayor parte de nuestros actos y pensamientos cotidianos. No obstante, y

aunque lo intentó seriamente, Hume no encontró argumentos en contra de la lógica inexorable de su pensamiento, y eso mismo les ha sucedido desde entonces hasta nuestros días a la mayoría de los filósofos que han intentado reivindicar la inducción como una operación lógicamente legítima.

Desde la crítica de Hume, el problema de la inducción interesó tanto a los empiristas como a los lógicos. El desafío de ampliar el conocimiento mediante la lógica inductiva supone un reto apasionante. La lógica deductiva permite, partiendo de premisas verdaderas y siguiendo reglas precisas, llegar a una conclusión verdadera. Eso no sucede con la lógica inductiva: de premisas verdaderas se pueden obtener conclusiones falsas.

La concepción heredada de la ciencia, impulsada sobre todo por los pensadores del Círculo de Viena y del neopositivismo, apuesta en general por el inductismo. Un razonamiento inductivo parte de premisas singulares y llega a una conclusión general y, por este motivo, la conclusión es probable, aunque no segura. Por ejemplo, si observamos tres cuervos negros (enunciados singulares), podemos concluir que todos los cuervos son negros (enunciado general), pero esta conclusión no es segura, pues no hemos podido ver todos los cuervos posibles.

Eso es lo que Popper llama el Problema de Hume, es decir, si está o no lógicamente justificado concluir con certeza una conclusión general a partir de observaciones singulares. Popper considera que no está justificado este paso inductivo: con él solamente llegamos a conclusiones probables, lo que puede frenar el avance de la ciencia.

Para que el progreso en el conocimiento sea efectivo, tenemos que descartar aquellas teorías que quedan refutadas, y para refutar teorías necesitamos un razonamiento deductivo, es decir, un razonamiento que, a diferencia de la inducción, tiene una conclusión segura o necesaria. Por ejemplo, tomemos como premisa esta hipótesis: «Todos los cuervos son negros», y como segunda premisa «Este cuervo no es negro» (resultado de una observación). Concluimos, entonces, con seguridad, que es falso que todos los cuervos sean negros, con lo cual la teoría ha quedado refutada.

Popper llama «falsacionismo» a esta concepción del método científico. Eso es muy importante porque, a partir de aquí, Popper traza una frontera, un límite, entre aquello que debe considerarse ciencia y lo que no. Este

criterio de demarcación es el criterio de falsabilidad, según el cual deberán considerarse científicos aquellos enunciados que tengan la posibilidad de refutarse (y excluye de este campo, por ejemplo, las tesis del marxismo y del psicoanálisis).

Llegados a este punto, les propongo dejar el relato oficial de la historia del pensamiento y volver a Russell, y uno de sus ejemplos más destacados. Según este filósofo, «decir que A va necesariamente seguida de B equivale únicamente a decir que hay alguna regla general ejemplificada por un gran número de casos observados, y en ninguno de ellos refutada, según la cual acontecimientos como A son seguidos por acontecimientos como B. No tenemos que admitir noción alguna de "obligatoriedad", como si la causa obligara al efecto a producirse».

¿Por qué hay gente que tiene fobia a volar en los aviones? Pues porque tiene asumida de tal manera la ley de la gravedad, según la cual todos los cuerpos caen al suelo, que no puede contemplar una excepción, aunque constate empíricamente que ésta es posible. Los animales que han aprendido una rutina tienden a perpetuarla, y nosotros, como parte del reino animal que somos, hacemos lo mismo. Por eso es tan importante vacunarnos contra estos pensamientos automáticos que se escapan por las rendijas del pensamiento en forma de tópicos.

EL ANTITÓPICO

Hay tres sin dos, al igual que hay dos sin tres.

EL TÓPICO JUVENIL
(La juventud es la mejor época de la vida)

Para muchos de nosotros, los veranos nunca volverán a ser igual de cálidos que antes, cuando se alargaban dos meses y disfrutábamos de toda clase de juegos; las relaciones de amistad no recuperarán nunca más aquella intensidad que tuvieron en la adolescencia, ni supuestamente participaremos en fiestas comparables, en lo que nos queda de vida, a las que vivimos y organizamos de jóvenes, la supuesta edad dorada de la existencia. Esta decidida y, sin duda, generalizada evocación nostálgica de tiempos pretéritos lleva implícito el convencimiento de que «cualquier tiempo pasado fue mejor».

Y si esto es verdad a nivel individual, algo muy parecido parece ocurrir a nivel colectivo. Los pensadores de todas las épocas han evocado el pasado e imaginado el futuro como una manera de escapar de un presente que no nos acababa de convencer.

Arcadia era una provincia de la antigua Grecia. Con el tiempo, se ha convertido en el nombre de un país imaginario, creado y descrito por diversos filósofos, poetas y artistas, sobre todo de la Antigüedad clásica, el Renacimiento y el Romanticismo. En este lugar quimérico reinarían la felicidad, la sencillez y la paz, en un ambiente idílico habitado por una población que viviría en comunión con la naturaleza, como en la leyenda del buen salvaje. En este sentido, posee casi las mismas connotaciones que el concepto de «utopía» o el de «Edad de Oro».

Platón sitúa su ciudad ideal en un pasado remoto, en una época mítica, la Edad de Oro, en la que imperaban la felicidad, la abundancia y la justicia. La ciudad que se describe en *La República* es Calípolis, o «ciudad bella». Todo el entramado social se estructura allí a partir de un sistema clasista: pueblo, filósofos-gobernantes y guardianes. Los dos últimos grupos sociales

configuran una reducida élite, preparada y preocupada por el bien de la comunidad, mientras que el resto de la población se dedica a las actividades productivas.

En consecuencia, las ocupaciones por excelencia de la élite serían el estudio, la guerra y la gimnasia. El grueso de la población estaría alejada del poder político, pero llevaría una vida tranquila con acceso a la propiedad y al trabajo. Platón no creía en la alternancia de ocupaciones, porque consideraba que cada persona tenía que dedicarse a aquello que la distinguía, aquella actividad para la cual su naturaleza estuviera mejor preparada.

Platón intentó por tres veces construir su arcadia en Siracusa, sin éxito. El paso de la teoría a la práctica fue imposible. Como es imposible recuperar aquellas situaciones que la memoria transforma en ideales. Dionisio era un dictador terrible, que acabó peleado con el filósofo, lo condenó a trabajar en las canteras de Siracusa y finalmente vendió a Platón como esclavo. Rescatado casualmente por un amigo, volvió a Atenas en el año 387 a. C., donde fundó la Academia.

Con todo, es probable que sea el planteamiento naturalista de la arcadia rousseauniana el que haya llegado con más fuerza a la modernidad. La noción de «estado de naturaleza», como dice él mismo en el *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, «quizá no exista ni haya existido nunca», pero constituye una hipótesis útil para «esclarecer qué hay de original y de artificial en la naturaleza actual del hombre». El estado de naturaleza plantea básicamente un sentimiento nostálgico por un mundo que hemos perdido y que nunca recuperaremos, pero que no por ello tenemos que dejar de reivindicar.

En el *Discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sitúa en la propiedad privada la decadencia de la dignidad y de la libertad, a la vez que proporciona una de las primeras formulaciones de lo que más adelante será el comunismo: «Guardaos de escuchar a aquel impostor [el primero que se atrevió a decir: «Esto es mío»]. Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie». Éste es el responsable de se implante la dictadura de la desigualdad, la guerra, la violencia y la esclavitud.

Pero el pensamiento de Rousseau no se reduce a una mera reivindicación idealizada de un estado primigenio «incontaminado» o a la reivindicación del buen salvaje o de una forma de primitivismo, o de una marcha atrás en la historia, sino que propone una auténtica marcha hacia delante, tomando como idea reguladora de la vida social la recuperación de la igualdad y la libertad que hipotéticamente habíamos vivido en el pasado.

Aunque es mucho menos conocido, el planteamiento de Schopenhauer es igual de sugerente. La felicidad siempre la vemos en el futuro o en el pasado, nunca en el presente, como los espejismos que se forman en las carreteras: nunca conseguimos acercarnos a ellos, ni con las yemas de los dedos. Vivimos concentrados en el futuro y le damos poca importancia al presente. Esperamos que las cosas mejoren, pero no dejamos de mirar atrás, añorando el pasado. Y al final de la existencia nos damos cuenta de que el tiempo se nos ha escapado entre los dedos sin que hayamos podido retenerlo. «Todos hemos nacido en Arcadia, es decir, que entramos en el mundo con muchas exigencias de felicidad y goce, y conservamos la necia esperanza de realizarlas hasta que el destino nos sacude con violencia y nos muestra que nada es nuestro y que todo es suyo [...]. Después viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el placer son puras quimeras que se nos muestran de lejos como una imagen engañosa, mientras que el sufrimiento y el dolor son reales».

Así que tenemos que aprender a resignarnos y a no esperar demasiadas cosas de la existencia. Trabajo, tormento, pena y miseria: éste es el lote que recibiremos, afirma Schopenhauer.

Y si las cosas están claras a nivel colectivo, no lo son menos en el ámbito individual, como mínimo para los investigadores. Hay muchos estudios que demuestran, contradiciendo el tópico que encabeza estas páginas, que con la edad somos cada vez más felices. Por prejuicio, asociamos la vejez a la resignación e inhibición ante los estímulos emocionales. La peor edad para ser feliz son los 45 años. Los recuerdos que tiene una persona mayor son más complejos, sofisticados y bonitos que los de una joven. Las personas mayores pueden haber conseguido una serenidad a la hora de gestionar la vida que les permite ver el lado positivo que tienen las situaciones estresantes.

Josep Pla ya intuyó lo mismo: «La felicidad colectiva no existe. Si algún día os la prometen, no perdáis el tiempo. La felicidad es una cuestión personal, individual. Es una ilusión del espíritu que puede producirse en una época tardía de la vida... De los cincuenta a los sesenta y cinco años se puede ser feliz. No estoy diciendo que se vaya a serlo. Digo que a veces es factible. Para serlo, lo primero que se necesita es tener una excelente opinión de uno mismo».

Y un poco más adelante añade una reflexión que concluye con una definición de la felicidad muy ocurrente: «A esta edad, en el transcurso de esta etapa, ha hecho falta adaptarse finalmente a la vida. Se han perdido casi todas las ilusiones, y las que no se han perdido suelen ser informulables; así pues, las superficies de fricción, de disgusto y de dolor se han reducido sensiblemente. El hombre saborea —con pocos dientes, claro— el gusto y el saber de los días. Este saber, que en la juventud se caracteriza por la más dispersa y vacía generalización, se convierte ahora en un saber concreto. Divagar es doloroso. Concretar es placentero. La sensación de la vida no es quizá tan transparente como afirman los optimistas. Varía en cada caso. Cada hombre es un mundo. Algunos la encuentran por medio del paladar, otros por medio de la poesía; unos conceden mucha importancia a las corbatas y a las camisas; otros quieren dinero o satisfacer una ambición, o tener una caña de pescar; algunos se complacen en contemplar la tierra y los árboles; otros tienden a mirar las formas humanas vivas. El hombre tiende a dejarse embelesar. La felicidad es una forma de embelesamiento».

Y, pasmo a pasmo, hemos llegado al final. Es hora de concluir. Tendemos a idealizar el pasado, deformándolo, como una manera de huir del presente, tanto a nivel colectivo, como a nivel personal. Los tópicos que surgen en esta evasión anacrónica no resisten el contraste con la realidad. Es así como confundimos la felicidad con la nostalgia. Una forma de adoración del pasado, de aquello que no existe, de aquello que está muerto, muy parecida a la necrofagia y no menos nociva.

EL ANTITÓPICO

Si miras hacia atrás para caminar, seguro que tropiezas.

EL TÓPICO ARQUETÍPICO
(Nada en exceso)

Entendida como una virtud, la moderación es equivalente a la medida y a la prudencia, y también, de algún modo, a la humildad. Los griegos la oponían a la *hybris*, la desmesura, la soberbia, el orgullo, en el que caían la mayoría de los héroes clásicos y, tras ellos, el resto de la humanidad que conocemos, empezando, por supuesto, por los más cercanos.

La moderación que lleva al equilibrio fue quizás el ideal que definió más y mejor a la sociedad griega clásica. Para un ciudadano griego, el peligro más grande que podía suponer la convivencia conjunta en la *polis* era la «desmesura» o el «exceso». Todo aquello que era exagerado, ya fuera porque era demasiado bueno o demasiado malo, era considerado como una dificultad o como una provocación (demasiada suerte podía ser considerada incluso como un anuncio de futuras desgracias). Las tragedias griegas narraban las desgracias que podía sufrir quien tenía un comportamiento excesivo o brutal. De ahí que, para los griegos, el ideal de vida fuese la moderación: el término medio tan alabado por Aristóteles en su ética.

El cristianismo considera la templanza como una de las cuatro virtudes cardinales. Se trata de una virtud moral que consiste en la moderación de los apetitos y de la atracción que ejercen los placeres. De acuerdo con esta doctrina religiosa, la templanza refleja el domino de la voluntad humana y permite poner límites a los deseos (generalmente vinculados al pecado). Tener templanza permite que la persona sea equilibrada y aplacar la tendencia natural hacia el placer de los sentidos.

La burguesía incorporó la moderación a su ideario básico. En este contexto, Joan Fuster escribe: «Moderación... moderación... Es un consejo de persona sensata, que hemos oído muchas veces; pero también es una especie de precepto legal difuso, destilado en los códigos vigentes y en las normas de urbanidad. La sociedad entera predica y exige “moderación”.

Los díscolos, los impulsivos, los impacientes, tanto si lo son de espíritu como de cuerpo, consideran que eso es pura hipocresía: infecto tartufismo. Los ataques a la moral burguesa, cuando se hacen en nombre de una hipotética sagrada libertad de los instintos y de la vida, coinciden en esta idea: contra la "moderación". Se ha querido ver aquí la típica cautela del burgués, lo gris y la mediocridad del burgués, elevadas al rango de imperativo ético».

Así es como mi madre, sin ser aristotélica, ni creyente, ni burguesa, debió de incorporar este componente a su ideario básico, con el objetivo de transmitirlo a las futuras generaciones, en primer lugar a la que pertenece su hijo, gracias a estrategias múltiples, algunas evidentes, la mayoría disfrazadas, y otras ramplonas: «No des la nota, nada en exceso, sé prudente, la virtud siempre está en el término medio, cien veces pensar y una actuar...». Y es así también como esta *aurea mediocritas* se convirtió en un tópico que nadie o casi nadie se atreve a cuestionar.

El propio Fuster, sin embargo, plantea algunas excepciones: «Las revueltas de los niños de papá, que la burguesía sufre de manera asidua y literaria, van en esta dirección: al igual que los *poètes maudits*, de finales del XIX, y que los surrealistas de los años veinte, o los barbudos de Saint-Germain-des-Prés, o la *beat generation*, o los *young angry men*, de los últimos tiempos».

Ampliemos, no obstante, el punto de mira.

Nuestra lista empezará, sin duda alguna, con Nietzsche. La lucha que Nietzsche plantea entre Apolo y Dionisos se ha interpretado en este mismo sentido. Dionisos era el dios de la vitalidad, de la embriaguez, de la fecundidad. Dionisos representa el fluir desenfrenado de la vida, el instinto, el impulso vital, la pasión que todo lo arrasa y sin la que no se puede vivir o no vale la pena vivir. El elemento dionisiaco está presente en el espíritu de la música. Si nos dejamos llevar por las fuerzas dionisiacas, dejamos de lado nuestra individualidad y pasamos a identificarnos con la fuerza vital unitaria. Por otro lado, Apolo era el dios de la forma mesurada, del orden, de los límites, de la racionalidad, de la luz. Apolo representa la belleza de la forma. El elemento apolíneo es principio de individuación. Un individuo es un ser definido, es decir, limitado, que tiene una medida definida.

Esta dualidad la volveremos a ver, transformada, en la antropología freudiana, con la distinción entre lo consciente y lo inconsciente. El inconsciente será la sede de los instintos, la pasión, con sus tendencias eróticas (*eros*) y destructivas (*tanatos*). La explicación del comportamiento humano la tendremos que buscar más en esta parte oscura, escondida, pasional, antes que en la consciencia. Tanto es así que, si la reprimimos, no solamente no podremos disfrutar de la existencia, es decir, ser felices, sino que nos veremos abocados a la angustia, la culpa y el sufrimiento. Los sabios de todos los tiempos se equivocaron, según Freud, cuando intentaron disuadir a las personas del camino de la pasión.

La persona, para el existencialismo, es fundamentalmente deseo de ser. Una pasión, quizás inútil, pero al fin y al cabo una pasión, que se proyecta hacia delante en un proyecto vital definido a partir de actuaciones. Los seres humanos nos manifestamos básicamente en forma pasional a través de los celos, el rencor, el valor, el amor o la avaricia.

La lista de pensadores que reivindica la pasión no acaba aquí. Quizás es preciso también recordar la definición de Spinoza de los seres humanos como seres eminentemente pasionales. A continuación vendrían Bataille, Lacan, y antes, el propio Platón, poco sospechoso a este respecto, y de quien encontramos afirmaciones como: «El delirio amoroso nos permite trascender los límites de la naturaleza humana».

Sin pasión no hay nada que valga la pena ni que salga bien. La pasión no sólo representa el impulso vital que hay detrás de nuestros mejores actos y también los peores, sino que también es una fuente de conocimiento y creatividad incomparable. Eso es así, quizá, porque es una forma de mediación entre el mundo de las ideas y el mundo de las emociones. Incluso el conocimiento abstracto, como las matemáticas, no se puede desarrollar sin la intervención de un componente pasional. No obstante, el argumento más contundente a favor de la pasión que queremos destacar es que unifica los planos de la teoría y de la práctica, del conocimiento y la experiencia, y eso ya algo más definitivo. Dicho sin rodeos: la vida sin pasión no existe.

La pasión es, por tanto, un elemento imprescindible que hay que tener presente, sobre todo en la actualidad, en un contexto de descrédito de la democracia y de los políticos. Porque en política la pasión está estrechamente ligada a las utopías. Lo utópico es la presencia del deseo en todos los terrenos de la existencia, también en la política. Y, por supuesto, el ejercicio de la política se tiene que reivindicar desde esta perspectiva pasional frente a la fría gestión burocrática o su reducción a la economía.

El artículo de Fuster que citaba antes, acababa diciendo: «La templanza, en el buen sentido de la palabra. Sólo eso. Los versos de Horacio están llenos de recetas con esta sabia intención. Al fin y al cabo, sea cual sea la sociedad en la que vive el hombre —esclavista, feudal, burguesa, socialista —, lo importante es ir tirando de la mejor manera posible. Ir tirando, él, el hombre, y la sociedad a la vez. Y la moderación es un criterio de conducta probadamente acertado... Yo no tengo nada que opinar al respecto. Simplemente, me gustaría que quedara bien claro que un poco de exceso, de vez en cuando, tampoco sería malo. Y me parece justo que cada uno escoja, para excederse, el pecado o la virtud que más gracia le haga. Los excesos —verdaderos excesos, no nos engañemos— son la única cosa que ameniza la vida».

No creo que se pueda decir mejor.

Un eslogan publicitario de Paco Rabanne, que recuerda el tono de un filósofo clásico, «*There is no life without excess*», resume muy bien nuestro planteamiento.

EL ANTITÓPICO

No hay vida sin exceso.

EL TÓPICO UTÓPICO
(Querer es poder)

«¡Querer es poder!», afirma el dicho que vemos repetido como una letanía taumatúrgica en toda clase de contextos. «Más hace el que quiere que el que puede» viene a ser su claro aliado a la hora de animarnos a dar un paso hacia delante. Estas dos consignas forman parte de una peligrosa y masiva mistificación de la fuerza de voluntad que ahora intentaremos desvelar y denunciar.

Cualquier persona desprovista de este ímpetu se define como desvalida y desorientada, incapaz de encontrar el norte; sin esta consistencia interior se entiende que es como una hoja que se mueve por donde sopla el viento. Y se buscan aliados donde haga falta, como Rousseau, para alistarlos en la causa de la voluntad: «Sólo la flaqueza de nuestra voluntad constituye nuestra debilidad».

La cosa viene de lejos y la siguen alimentando los gurús de ambas orillas del océano Atlántico, gracias fundamentalmente al género de la autoayuda. Uno de los más destacados es Louise L. Hay. Su libro *Sana tu cuerpo* le dio el espaldarazo definitivo y la consagró como una de las autoras más leídas dentro de la corriente *New Age*. El libro llegó a vender 35 millones de ejemplares en todo el mundo.

La tesis de esta autora plantea que nuestros pensamientos pueden controlar nuestro cuerpo. Si éstos son positivos, el cuerpo estará sano, pero si son negativos, malévolos o viciados, sufriremos alguna enfermedad. Esta versión sintética de una suerte de idealismo médico está aderezada con una serie de experiencias biográficas supuestamente reveladoras.

De acuerdo con su testimonio, entre 1977 y 1978 a esta autora se le diagnosticó un cáncer cervical. Esta enfermedad la llevó a pensar que el origen de su enfermedad eran las emociones negativas que sufría desde la infancia, en concreto, un profundo resentimiento por haber sufrido una

violación. A continuación afirma que rechazó cualquier tratamiento médico y se aplicó el método que le habían enseñado en su iglesia para curar su cáncer.

El libro *Sana tu cuerpo* propone remedios «metafísicos» para los trastornos físicos con una inconsciencia absoluta. La autora parte del convencimiento de que existe una facultad curativa en los individuos que nosotros podemos controlar si activamos nuestra voluntad. El sistema no puede ser más simple: todo malestar es consecuencia de una actitud o un pensamiento incorrecto. Por ello, existe todo un recetario de propósitos mentales, afirmaciones curativas, que pueden corregir estos trastornos.

Por ejemplo, la autora de ese libro afirma que la causa del cáncer es albergar rencor u odio, la causa de la demencia es el rechazo a afrontar el mundo tal como es y la causa de la diabetes, la nostalgia. Más allá de lo absurdas que son estas premisas, el sistema no puede ser más perverso: tanto el bien como el mal son consecuencia de los patrones de pensamiento, así que cualquier problema de salud lo crea uno mismo, lo que puede llevar a pensar que hasta somos culpables de la enfermedad que sufrimos.

En una entrevista concedida al *New York Times* se le preguntó si las víctimas del Holocausto también habían sido responsables de su situación. En un primer momento, no supo qué contestar, y a continuación improvisó el argumento siguiente: creía firmemente que aquello tenía relación con el *karma* y las vidas pasadas y llegó a afirmar que las víctimas del Holocausto podrían haber sido parte de un grupo de espíritus que merecían el castigo a causa de su comportamiento en existencias pasadas.

Entre nosotros, algunos autores seguidores de estos mismos planteamientos utilizan argumentos no tan hilarantes, pero sí igualmente capciosos. Buscan la aprobación repasando e interpretando la vida de personajes ilustres como hacía antes la Iglesia con los santos. Dos de los más utilizados son Einstein y Edison, considerados, según estos mismos epígonos, como poco menos que retrasados mentales incomprendidos y rechazados durante su infancia, hasta que consiguieron proyectar la fuerza de su voluntad. Tras ellos vienen los descubrimientos científicos de Copérnico, Servet, Pasteur, Fleming, incomprendidos por sus contemporáneos, o las actuaciones ejemplares de Mahatma Gandhi, Martin

Luther King, Nelson Mandela o Teresa de Calcuta. Todos reman, según los hagiógrafos, en la misma dirección: cuando el propósito y la voluntad son firmes y los principios marcan un claro horizonte de actuación, podemos vencer cualquier tipo de obstáculo.

La instauración de los estudios de psicología positiva es, según ellos, una prueba irrefutable adicional de que van por buen camino. Desde hace escasos años, la investigación de los aspectos psicológicos de la mente humana ha dejado de centrarse únicamente en lo patológico para abordar los aspectos positivos y determinar en qué medida la confianza, el optimismo, la gratitud, la generosidad, el perdón, la curiosidad, la esperanza, la fe, el entusiasmo, la humildad, la entrega o la serenidad son, entre otros, poderosos estímulos para la realización individual y colectiva.

No fue hasta los inicios del siglo XXI cuando, oficialmente, varias facultades de psicología norteamericanas, bajo el impulso del profesor de la Universidad de Pensilvania Martin I. P. Seligman, formalizaron y desarrollaron la asignatura de Psicología Positiva, que se centra en el estudio de los rasgos de carácter que ayudan a las personas a sentirse bien, desarrollar su potencial y mantenerse mentalmente saludables. Seligman y sus correligionarios todavía trabajan actualmente para explicar cómo lo mejor de nosotros mismos puede transformar positivamente la realidad individual y colectiva.

Hasta aquí un breve relato de cómo se ha ido gestando el tópico del poder taumatúrgico de la voluntad para poder modelar la realidad a placer. Empieza ahora su deconstrucción.

Dejé caer antes, como el que no quiere la cosa, que estas propuestas podrían ser etiquetadas de «idealistas». Pero ¿qué es el idealismo? Una forma de pensamiento que niega la existencia de la materia o la subordina a la idea. Lo que no existe es aquello que los filósofos denominamos «materia» o «sustancia corporal». Y es que el idealismo sostiene, en general, que la realidad es mental o se explica mejor como idea, esto es, que el ser es idea. Se opone al realismo y al materialismo y, en principio, a las diversas formas de empirismo.

Moore realizó una crítica educada del idealismo en su artículo «La refutación del idealismo». En ella contradecía la consideración de que «ser es ser percibido». Aplicando el sentido común, afirmó que no es cierto que sólo somos conscientes de nuestros propios estados de conciencia. El propio «ser consciente» significa serlo de alguna cosa, implica la existencia de un mundo exterior. De hecho, la afirmación «ser es ser percibido» ya implica su propia refutación: no puede ser cierta porque el hecho de percibir, de tener sensaciones, implica la existencia de quien percibe y del percibido.

Hallamos una crítica más contundente entre los autores materialistas. El materialismo proclama la materia como constituyente principal de la realidad. Así pues, afirma no sólo la independencia de lo real respecto al pensamiento humano, que es su reflejo, como hace el realismo, en oposición al idealismo, sino también la materia como sustrato del universo, con lo que se opone al espiritualismo.

Si bien el término surgió muy tardíamente, el materialismo ha tenido elaboraciones sistemáticas desde la Antigüedad, por ejemplo los planteamientos de los atomistas Leucipo y Demócrito o el propio Epicúreo, continuado en Roma por Lucrecio. El materialismo antiguo fue reelaborado por Marx para buscarle una proyección social y económica.

A pesar de que todos estos argumentos contra el idealismo son muy convincentes, ninguna refutación me ha parecido tan efectiva como la siguiente demostración de perogrullo. Se trata de proponer a aquel que niega la existencia de la materia que nos acompañe. Como quien no quiere la cosa, lo llevamos a una estación de metro. Después de taparle los oídos lo hacemos bajar a las vías, de espaldas a la dirección por donde entra el tren. Es muy importante que le pidamos que repita continuamente, como un mantra: «No existe el tren porque no lo percibo...». El final de la historia es bien previsible y demuestra que la existencia de las cosas, buenas y malas, no depende de nuestra percepción.

Dicho esto, no quiero contradecir la conveniencia de estar motivados y de activar la voluntad, más bien todo lo contrario. Por supuesto, es mucho mejor el optimismo que el pesimismo. Siempre que el primero no nos lleve a perder el mundo de vista y a creernos omniscientes.

EL ANTITÓPICO

Para poder es mejor querer; pero, muchas veces, no es suficiente.

EL TÓPICO CIENTÍFICO
(La experiencia es la madre de la ciencia)

En un primer momento, el saber antiguo fue una rara combinación de observación y reflexión. Fijémonos, si no, en las propuestas de los presocráticos o del mismo Aristóteles. La experimentación se incorpora con una fuerza demoledora en el método científico en el Renacimiento, hasta el punto de que acabará identificándose, de una manera reductora, con toda su visión y contenido.

El padre del método hipotético deductivo es Galileo, quien se inspiró en el método de «resolución y composición» de la escuela de medicina de Padua, donde había sido profesor de matemáticas. Este método tiene tres pasos: el primero, *la resolución*, por la cual el fenómeno por estudiar se reduce a sus propiedades esenciales y se rechazan todas las otras; en segundo lugar, *la composición*, que es el momento de la hipótesis de carácter matemático que enlaza los elementos a los que se ha reducido el fenómeno; y finalmente una *última resolución* pone a prueba la hipótesis experimentalmente.

El método pasó a ser conocido como «hipotético deductivo» y delimita lo que puede considerarse científico en la modernidad. La observación, la hipótesis, la deducción y la experimentación serán, a partir de entonces, sus partes. Un camino para definir leyes científicas que en modo alguno podemos reducir al momento de la verificación. Más bien al contrario. Muchos especialistas han observado eso mismo a la hora de destacar el momento intermedio como el más creativo, sobre todo al proponer una hipótesis, porque es cuando necesitamos combinar la imaginación con los conocimientos y la experiencia.

¿Cómo llegamos a formular la hipótesis? Aquí intervienen muchos factores: las observaciones realizadas, los conocimientos científicos ya adquiridos, la casualidad de un descubrimiento, los prejuicios, la

imaginación o el ingenio del investigador... La formulación de una hipótesis es, pues, el producto de la creatividad del investigador y se convierte en la pieza que dirige la investigación.

Está claro que una hipótesis es una afirmación que tenemos que someter a verificación, pero, como hemos dicho, la afirmación la sacamos de nuestra imaginación, el ingenio o la creatividad del investigador. En las ciencias de la naturaleza las hipótesis son explicaciones de los fenómenos que debemos someter a verificación mediante la experimentación. Toda la hipótesis consiste en una explicación plausible y provisional de los hechos que debe ser probada.

Las hipótesis, incluso cuando tienen muchos elementos a favor, solamente son probables. La verificación de la hipótesis siempre debe ser provisional, porque nadie puede garantizar que algún día un experimento o el uso de nuevos instrumentos nos lleve a obtener un resultado inesperado o a realizar experimentos que ahora no se prevén.

Si se verifica que la experimentación es muy importante a la hora de buscar regularidades en el ámbito de los fenómenos físicos, no lo es menos que eso sería imposible sin la capacidad inventiva y deductiva que requiere la aplicación del método científico. Por eso es completamente descabellado identificar o reducir este proceso, que tantas alegrías ha dado a la humanidad, a una mera acumulación de datos experimentales.

Y si pasa esto, como hemos demostrado, en el ámbito académico y científico, también encontraremos algo muy similar en la esfera personal y humana, a las que también se puede aplicar la misma sentencia. Porque cuando decimos que «la experiencia es la madre de la ciencia», también queremos decir que la acumulación de vivencias hace que una persona sea más sabia, serena y feliz, de la misma manera que parece que sumar información aumenta el conocimiento o comer mucho mejora la alimentación. Para explicarnos a este respecto, buscaremos el respaldo de la psicología.

La historia de la psicología nos muestra que hay dos maneras de operar con la experiencia: la asociacionista y la gestaltista. En la primera, la acumulación de experiencias nos lleva a resolver el problema. En la

segunda, solamente gracias a una reestructuración cognitiva podemos superar el escollo que nos cierra el paso.

«Nadie puede comprender una partida de ajedrez si sólo observa los movimientos de los jugadores sobre el tablero», escribe Köhler. Al igual que nadie puede encontrar sentido a una vida rememorando solamente experiencias. La Gestalt rechaza los principios del asociacionismo, en la medida que éste considera el conocimiento como una suma de experiencias anteriores. En cambio, la Gestalt tiene una visión global, estructurada del mismo.

En este contexto se pueden distinguir el pensamiento productivo y el pensamiento reproductivo. El pensamiento productivo implica el descubrimiento de una nueva organización de la experiencia o conceptual en relación con un problema, reflejando una comprensión real del mismo; mientras que el reproductivo consiste en aplicar habilidades y conocimientos ya adquiridos con anterioridad a situaciones nuevas.

¿Cómo se produce la reestructuración? Los gestaltistas creen que la reestructuración viene dada por un *insight* o comprensión súbita del problema. En sus estudios clásicos realizados con monos, Köhler observó cómo se acercaban a unos plátanos que tenían colgados encima de la jaula fuera de su alcance. Los monos, después de varios intentos fallidos y un periodo de reflexión, acababan amontonando las cestas y, encaramándose encima de éstas, conseguían el preciado trofeo.

A diferencia de los estudios conductistas, en los cuales los animales aprenden por la repetición de las experiencias, los monos de Köhler aprendían reorganizando los elementos del problema después de una profunda reflexión. Russell destacó de manera irónica las diferencias entre los dos estudios: «Los animales estudiados por los norteamericanos se precipitan frenéticamente, de forma increíblemente atropellada y vigorosa, y al final llegan por azar al resultado esperado. Los animales observados por los alemanes se sientan tranquilamente, piensan y al final obtienen la solución a partir de su conciencia interna».

Mientras que los sujetos del conductismo aprenden de manera asociativa, los de la Gestalt lo hacen a saltos. La asociación dejaría de ser un enlace de elementos «ciegos» para interpretarse como la comprensión de

la relación estructural entre una serie de elementos que se requieren unos a otros. El ensayo y error, dentro de este marco teórico, dejaría de ser aleatorio para convertirse en una comprobación estructural de hipótesis significativas.

Lo que sí parece haberse demostrado es que la experiencia previa puede, en muchos contextos, obstaculizar e incluso impedir la reestructuración, aun cuando en muchas ocasiones es fundamental para que ésta se produzca. La experiencia previa de un problema ayuda a solucionar problemas estructuralmente similares o que al menos contienen rasgos estructurales comunes, si bien puede entorpecer la solución cuando las tareas dependen de soluciones nuevas, al producirse un fenómeno de «anclaje estructural». No sorprende que ésta sea la línea que más aceptación tiene en la actualidad, sobre todo gracias a su aplicación en diversos campos dentro del marco del cognitivismo.

Más de lo mismo: si lo que hacemos no es correcto o está viciado, es una necedad superlativa e, incluso, si lo que hacemos es correcto o es acertado, es una colosal pérdida de tiempo en cuanto al conocimiento si no conseguimos ampliar el horizonte de nuestra actividad repetitiva. Alguien que coge el coche para ir a trabajar no tendrá automáticamente unos buenos conocimientos de mecánica, por mucho que practique la conducción, así como el entrenamiento en una pista de atletismo no aumenta los conocimientos anatómicos del sujeto en cuestión. La experiencia sin madurez, cavilación, pensamiento nos aboca al fracaso.

EL ANTITÓPICO

La experiencia sin pensamiento es impertinencia.

EL TÓPICO DEL CALENDARIO
(El tiempo pasa tan rápido...)

Todos hemos tenido alguna vez aquella sensación de que el tiempo pasaba muy deprisa, asociada, quizás, al desarrollo de una actividad placentera. Son momentos en que los segundos se convierten apresuradamente en minutos; los minutos, raudos, en horas; las horas, deprisa, en días; los días, precipitadamente, en semanas; las semanas, vertiginosamente, en meses y los meses, al galope, en años.

También hemos experimentado el mismo vértigo asociado a una época determinada de la vida. Si de pequeños podríamos decir que el tiempo pasaba acompasadamente entre los juegos y las preocupaciones intrascendentes, a medida que vamos creciendo parece tomar vuelo y acelerar su inclemente carrera. Para un adulto, la senda de las horas toma una velocidad que puede llegar a ser mareante. Esta dimensión personal y variable en función de las circunstancias es lo que se denomina *tiempo subjetivo* y es lo que ha quedado cristalizado en el tópico que nos proponemos analizar.

Este tiempo subjetivo no depende solamente del factor biológico, sino también del aprendizaje, la habilidad cognitiva, la experiencia, el ambiente físico y social, la personalidad, la cultura, etc. De hecho, casi siempre las estimaciones subjetivas difieren de las objetivas. ¿Por qué en ciertas condiciones el tiempo pasa más rápidamente que en otras? Según los psicólogos, porque la situación de espera, y la expectativa en general, enfoca la atención en el paso del tiempo y eso aumenta la duración percibida del mismo. Por contra, cuando la atención se aparta del tiempo y se dirige hacia un acontecimiento determinado (una fiesta, un concierto, una actividad placentera...), la experiencia de la duración parece más corta.

Las investigaciones sobre la percepción del tiempo detectan diferencias significativas entre niños y adultos. La percepción de que el tiempo pasa más deprisa aumenta con la edad. También observamos diferencias entre hombres y mujeres. Además, estas investigaciones indican que no se percibe de la misma manera el tiempo que acaba de pasar que el que va a venir en un futuro próximo, así otras cosas, por ejemplo, una bastante curiosa, que la percepción del tiempo está influida por la temperatura corporal.

Para la misma duración de reloj, los hombres experimentan duraciones menores que las mujeres. La interpretación de esta diferencia es problemática: algunos especialistas sugieren que puede deberse al hecho de que las mujeres acumulan una mayor cantidad y variedad de experiencias que los hombres a lo largo de la existencia.

En cuanto a las categorías temporales clásicas, el pasado y el futuro, se puede decir que no se perciben de la misma manera. Los resultados muestran que en relación con el segundo la duración resulta más corta. Esto se debería al hecho de que, en el cálculo del tiempo que ya pasó, intervienen también otros factores cognitivos como la memoria. En cambio, en el tiempo que tiene que venir, interviene solamente el reloj biológico.

En cuanto a la temperatura corporal, experimentos realizados con enfermos con fiebre pusieron de manifiesto que éstos tienen una percepción del tiempo más acelerada que en una situación normal. Cuanto más alta es la temperatura, más se acelera la percepción del paso del tiempo.

En la filosofía encontramos esta misma concepción subjetiva en autores como Hegel o Bergson, quienes entendían el tiempo como un elemento relacionado con la pura conciencia de uno mismo. O, como dice Bergson, como «un proceso continuo de creación propia». Para este autor, existe otra clase de tiempo que no miden los relojes ni se refleja en las consideraciones científicas: el que llama «duración» y que identifica con el propio impulso vital. El flujo continuo de la conciencia es la duración. La duración es, según la famosa frase de *Materia y memoria*, «el progreso inaprensible del pasado que carcome el futuro».

Hay como mínimo dos concepciones del tiempo: *el tiempo objetivo*, el de los relojes, y *el tiempo subjetivo*, el de la conciencia (dependiendo de la creencia de que el tiempo transcurre en nosotros o si somos los que transcurrimos en él). El primero no depende de nosotros y se considera absoluto; el segundo, en cambio, es variable y está vinculado, como hemos visto, con muchos factores culturales y biológicos. No hay dos personas que midan el tiempo de la misma manera porque no hay dos personas que hayan vivido exactamente las mismas circunstancias, y por eso los relojes resultan tan imprescindibles.

El propio Aristóteles, en su época, había planteado ya este mismo dilema entre la objetividad y la subjetividad del tiempo. Y en este contexto concluye que «si bien el tiempo como medida no puede existir sin el alma, porque sólo el alma puede medir, por otra parte, el movimiento al que se refiere esta medida no depende del alma». Así, para Aristóteles, el tiempo ya se identificaba como un orden medible del movimiento. Es decir, como un orden de sucesión, o lo que actualmente llamaríamos el «tiempo lineal», un tiempo que avanza progresivamente determinando la acción humana a ritmo de reloj.

Con Galileo, al final del siglo XVI apareció por primera vez el tiempo como dimensión física fundamental cuantificable, susceptible de ordenar experiencias y establecer entre ellas vínculos matemáticos. Y es así como, al estudiar la caída de los cuerpos sobre los planos inclinados, Galileo estableció una relación invariable entre este movimiento y el tiempo: la velocidad adquirida es proporcional a la duración de la caída.

Las discusiones sobre el tiempo entre 1650 y 1750 progresaron emparejadas, en gran medida, con el debate que se estaba produciendo sobre otro concepto fundamental de filosofía natural: el espacio. En esencia, surgieron dos formas de conceptualizar ambos: la *absolutista*, que los proponía como realidades independientes de las cosas y los acontecimientos, y la *relativista*, que los planteaba como relaciones entre uno y otro.

La obra fundamental de Isaac Newton, los *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), propone sin ambigüedad alguna un concepto de tiempo absoluto, independiente de cualquier relación con cualquier otra

cosa externa a él mismo; algo así como el lugar vacío del devenir de los hechos: «El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo, y se le llama asimismo *duración*».

Este concepto choca frontalmente con el que enunció Einstein en su teoría de la relatividad general. El sorprendente resultado de este planteamiento es que el tiempo transcurre más lentamente cuanto más fuerte es el campo gravitatorio en el que se mida. Esta predicción también fue confirmada por la experiencia en 1962. De hecho, muchos sistemas modernos de navegación por satélite tienen en cuenta este efecto, porque, de lo contrario, darían errores de varios kilómetros en el cálculo de la posición.

En consecuencia, el tiempo se concibe como una escala, en la que podemos colocar ordenadamente todos los sucesos del universo. Y resulta que cada uno de nosotros tiene su propia escala. Pero un astronauta que se alejara o se acercara a nosotros con velocidades próximas a la de la luz tendría una escala cronológica que colocaría los acontecimientos en un orden muy distinto al nuestro. Y tendría tanto derecho como nosotros a defender la ordenación cronológica de su escala. Eso es lo que significa, a partir de Einstein, que la simultaneidad es un hecho relativo, cosa que choca con el intento de entender el tiempo de manera realista o absoluta.

El propio Einstein expresó así este sentimiento de impotencia: «Mientras que en la física clásica era posible describir el curso de los acontecimientos naturales como una evolución conforme a la causalidad, dentro del marco del espacio y del tiempo, y presentar, así, modelos claros y precisos en la imaginación del físico, en la actualidad, en cambio, la física cuántica impide cualquier representación de este tipo y, en rigor, la hace completamente imposible. Sólo permite teorías basadas en fórmulas puramente abstractas, desvirtuando la idea de una evolución causal de los fenómenos atómicos y corpusculares; suministra únicamente leyes de probabilidad, considerando que estas leyes de probabilidad son de carácter primario y constituyen la esencia de la realidad cognoscible; y no se pueden explicar como consecuencia de una evolución causal que se produzca a un nivel todavía más profundo del mundo físico».

La cosmología contemporánea, basada mayoritariamente en la hipótesis del Big Bang, defiende que el universo está en expansión, lo que determina la llamada «flecha cosmológica del tiempo» que sigue una dirección unívoca. Pero según Roger Penrose, será la unificación de las teorías físicas de la relatividad y de la mecánica cuántica (esto es, una teoría cuántica de la gravedad) la que permitirá una auténtica comprensión de la flecha del tiempo. Demostrando lo que ya intuyó un poeta catalán: «El tiempo no pasa, los que pasamos somos nosotros».

EL ANTITÓPICO

El tiempo no pasa, los que pasamos somos nosotros.

JOAN BROSSA

EL TÓPICO TÍPICO
(La excepción confirma la regla)

Siempre me ha parecido eminentemente injusta la afirmación de que «la excepción confirma la regla», pero nunca había pensado por qué. Se supone que esta creencia expresa un doble convencimiento. De entrada, el hecho de que cualquier ley puede tener una excepción sin que eso la invalide y, en segundo lugar, que esa misma salvedad de tipo negativo trastoca el contenido problemático y reafirma la validez de ese principio genérico que no sigue. En resumen, totalmente absurdo, pero vayamos por partes.

Si la analizamos lógicamente, hallaremos la clave. En este punto es necesario precisar que, si nosotros establecemos una regla en forma de enunciado empírico universal como «Todos los gatos tienen cuatro patas», ésta no es verificable, ya que no es posible probar que realmente «todos» los gatos pasados, presentes y futuros, tienen cuatro patas. En cambio, con sólo observar un gato que no tenga cuatro patas ya se puede refutar esa afirmación general.

Eso demuestra la asimetría entre verificar y refutar, o falsar. Si tenemos en cuenta que las leyes científicas se formulan mediante enunciados universales afirmativos (por ejemplo: «Todos los cuerpos se atraen de manera directamente proporcional a su masa e inversamente proporcional al cuadrado de su distancia»), se evidencia que las ciencias no son verificables, pero sí que son falsables. Es decir, demuestra que, si hallamos una sola excepción a una ley universal, podemos invalidar completamente su contenido.

Cuanto más amplia es una teoría científica más posibilidades hay de que se pueda encontrar algún hecho que la pueda falsar. Es decir, como afirmaba Popper, cuanto más amplia es una teoría científica más *falsadores potenciales* tiene.

La regla lógica que sigue la falsación es la forma válida del *modus tollens*:

$H \rightarrow c$	Hipótesis → predicción
$\neg c$	predicción falsa (*según los hechos*)
$\neg H$	Desconfirmación de la hipótesis

Popper destacó esta constatación de la importancia de las excepciones, y su aportación es completamente revolucionaria en un contexto en que la ciencia pretende descubrir leyes universales. La ciencia no describe un fenómeno individual, sino que debe buscar el «caso general». A Newton no le interesaba saber cómo caía una manzana del manzano de su jardín, sino cómo caían las cosas en general y cuál era la causa que podía explicar este fenómeno.

Según la tradición empirista, los enunciados de estas leyes universales deben basarse en una serie acumulada de observaciones particulares. Este método se denomina *inducción*, y, tal como hemos visto en un caso anterior, tiene graves defectos. Hume estaba convencido, como todos los empiristas anteriores, de que sin inducción no había ciencia. Si la inducción no puede proporcionar una certeza absoluta, entonces la ciencia tampoco podrá proporcionarnos esa certeza. Según Hume, la ciencia nos proporciona creencias, en las que podemos confiar, pero nunca de una forma plenamente indudable y definitiva.

El problema de la inducción es el problema de la «verificación» de las afirmaciones generales: casi nunca podemos observar todos los casos (entonces hablaríamos de *inducción completa*). Recuerden la ley de Newton, que afirma que todos los cuerpos del universo se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias que las separan. ¡Menudo trabajo se le vendría encima a Newton!

Popper dará un cambio de perspectiva radical: no debemos preocuparnos por solucionar el problema de la inducción, porque la inducción no es el fundamento de nuestro conocimiento de las leyes generales de la naturaleza. El planteamiento de Popper es muy diferente al

de los empiristas. No podemos esperar que la repetición de observaciones nos imponga la creencia en unas regularidades, sino que debemos buscar excepciones que invaliden las hipótesis.

Está claro que no es posible verificar una ley científica en todos los casos, pero, en cambio, es muy fácil demostrar la falsedad de una ley general de la naturaleza. Por ejemplo, es imposible demostrar que «todos los cuerpos caen en un movimiento uniformemente acelerado», porque tendríamos que hacer infinitos experimentos. Pero será suficiente observar un cuerpo que no mantenga esta regularidad para invalidar el principio general. La lógica de la investigación científica, tal y como la desarrollará Popper, no buscará cómo verificamos un enunciado, sino cómo falsamos un enunciado. Eso no tiene nada que ver con el problema de la inducción que, por lo tanto, desaparece.

Así pues, cuando hallamos una excepción a una regla general, no sólo supone un grave problema, sino que invalida todo el contenido de la misma. Desde esta perspectiva, el trabajo de un científico sería lanzar hipótesis que se pudiesen falsar. Mientras nadie lo consiguiese serían consideradas válidas. Para Popper, pues, falsar una teoría no es negativo, ya que conocer las deficiencias y los problemas que tiene una teoría nos ayuda a formular otra aún mejor. Así aprendemos de nuestros errores, lo que garantiza un progreso continuo hacia la verdad. Aunque, de hecho, ésta sea inalcanzable.

En un contexto más cotidiano podría pasar exactamente lo mismo. Aceptar que una excepción invalida una ley general nos podría llevar a rebatir otros tópicos y descubrir universos ocultos bajo los adoquines del sentido común. Por ejemplo, si digo que «no presto libros porque nunca me los devuelven» y alguien me devuelve un libro, quiere decir que formo parte de un universo humano que devuelve las cosas que se le prestan. O si afirmo cosas como que «todos los seres humanos son fundamentalmente violentos» y alguien me trata bien, amorosamente, tiernamente, yo debería empezar a cuestionar esa afirmación.

Negar la importancia de las excepciones es como negar que necesitamos aire para respirar o que todos, excepto Eduard Punset, moriremos.

EL ANTITÓPICO

La excepción contradice la regla.

EL TÓPICO DEL OCIO
(La ociosidad es la madre de todos los vicios)

La noción de *trabajo* aparece en las primeras sociedades agrícolas mesopotámicas. Hace unos dos mil años se incrementó la radiación solar recibida por la Tierra, con lo cual aumentó la temperatura. Como consecuencia de este hecho, áridas estepas heladas se transformaron en bosques. Y sin que se sepa muy bien por qué, en el momento en que aumentó el número de animales, la gente decidió establecerse en comunidades sedentarias y practicar la agricultura. El proceso que se desarrolló en una franja de tierra fértil que queda entre las actuales Turquía, Irak e Irán, se conoce con el nombre de Revolución Neolítica.

En esa época se empezaron a practicar una gran cantidad de habilidades: la agricultura, la ganadería, la cerámica, la cestería, la metalurgia; y de saberes: la astronomía, la biología o la navegación. La jornada laboral se había multiplicado por cuatro o por cinco en relación con la época anterior, a consecuencia de la aparición de una casta militar sacerdotal que se apropiaba de los excedentes de producción y vivía de espaldas a los campesinos.

La Revolución Neolítica es sobre todo la revolución de la cultura y del ocio, evidentemente no en el sentido actual del término. La caza está sometida al azar, mientras que la agricultura implica previsión y organización. La compartimentación de la jornada, resultante de esta estructuración, dejó tiempo para los mitos y los rituales, que son una de las primeras y más apasionantes muestras de la creatividad humana. Hesíodo escribe: «Al principio, los inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una estirpe dorada de hombres mortales. Éstos existieron en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miserias; y no planeaba sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con la misma vitalidad en las

piernas y en los brazos, se divertían en fiestas, ajenos a cualquier tipo de mal. Morían como sumidos en un sueño; disfrutaban de toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus tareas con numerosos placeres. Eran ricos en rebaños y queridos por los bienaventurados dioses».

La época clásica confirma el mismo modelo. La complicada organización de la democracia ateniense implicaba, de hecho, que mientras que un 20 % de la población se dedicaba a especular sobre todo tipo de asuntos, el resto tenía que trabajar. Los ciudadanos se pasaban el día en la calle, en el ágora, charlando en la asamblea, mientras que las mujeres y los esclavos se dedicaban a solucionar los problemas prácticos. De esta actividad improductiva y residual nacen la filosofía y la cultura de toda la época clásica. El bienestar, piensa la mayoría de los filósofos de la época, sólo está en el ocio y éste no lo tenemos que entender únicamente como un tiempo reparador que prepara para otra jornada de trabajo, sino como un fin en sí mismo.

La vida se organizaba en torno a dos centros principales: el ágora y la Acrópolis. El ágora era una gran plaza pública donde se celebraba el mercado y donde los ciudadanos se reunían para pasear y charlar. A su alrededor se situaba el barrio de los artesanos y los comerciantes. Los griegos paseaban, hablaban de negocios, de filosofía y de política en una galería porticada denominada *stoa*. La Acrópolis era un recinto amurallado donde estaban los templos y algunos edificios más importantes. Se construía en un lugar elevado y así también servía de refugio en caso de guerra.

El teatro, tal y como lo conocemos hoy en día, también fue un invento de los griegos. Originalmente, las representaciones eran parte del culto a Dionisio, hijo de Zeus y dios del vino. Los griegos consideraban el teatro como una manera de purificar los defectos que tenían los seres humanos. Todo el mundo, salvo los esclavos, podía asistir a las representaciones teatrales, y la entrada era gratuita para las personas sin recursos.

El teatro tenía mucho éxito en Grecia. Las primeras representaciones teatrales fueron tragedias, en las que se escenificaba el momento dramático de la vida de un héroe. Algunos de los autores trágicos más famosos fueron Esquilo, Sófocles y Eurípides, cuyas obras continúan impresionándonos. Posteriormente apareció la comedia, que criticaba la sociedad de la época a través de situaciones de enredo. Aristófanes fue uno de los grandes autores de comedias como *Las aves*, donde se puede leer:

> ABUBILLA: La vida no es desagradable; para empezar hay que prescindir del monedero.
> EVÉLPIDES: Lo que significa reducir considerablemente la corrupción.
> ABUBILLA: Picoteemos en los jardines sésamo blanco, mirto, amapolas y menta.

La economía del inicio del capitalismo se impuso decididamente a partir de la Baja Edad Media. La burguesía ciudadana, aliada de la realeza que proponía el absolutismo, puso fin a la ideología del feudalismo caballeresco. Las revueltas de artesanos italianos de los siglos XII y XIV finalmente dieron frutos. Los Médicis crearon en Florencia el primer banco. En este contexto es muy fácil entender por qué, como dice Huizinga, si el mayor pecado de la época medieval fue la soberbia o en los inicios del Renacimiento se consideró la avaricia como pecado supremo, a partir de entonces todos los textos consideraban la ociosidad como el rey de los vicios.

«El trabajo y la ociosidad trazaron una línea divisoria en el mundo clásico que sustituyó la gran exclusión de la lepra», escribe Foucault. El ocioso, junto con el pobre, la prostituta y el loco, es internado, no tanto por un motivo asistencial, sino, ante todo, como una forma de protección política contra la disidencia respecto del sistema que se empieza a implantar.

De aquí a la sociedad del ocio sólo hay dos pasos. Con la industrialización aumenta la producción y también se incrementa la cantidad de tiempo libre de la gente para que pueda consumir. Tanto es así que algunos autores consideran que sólo se puede hablar estrictamente de ocio a partir de la industrialización. De manera que, anteriormente, para referirse al tiempo en el que no se trabaja se habla de *tiempo desocupado*.

Vivimos en una sociedad basada en el consumo. Probablemente ésta es la característica fundamental de nuestro tiempo, que algunos han bautizado como «la era del ocio y del consumo». El consumo se ha convertido en el motor de la vida económica, la dinámica central de nuestra sociedad y el punto de vista desde el cual la mayor parte de la población contempla el mundo. Se ha llegado a decir que el consumo ha invadido el espíritu de los pueblos y que llena, en parte, el vacío que han dejado la religión, la familia, la comunidad o las grandes utopías.

Pero, como podemos suponer, el ocio no se puede reducir al consumo, como denuncia con vehemencia Debord en *La sociedad del espectáculo*. El primer objetivo de este libro es mostrar el verdadero opio del pueblo en la sociedad del siglo XX, y más aún del XXI: la industria del espectáculo en un sentido amplio, uno de cuyos componentes es el arte, entendido como producto de consumo para distraer a las masas. En segundo lugar, Debord propone algo tan vanguardista como convertir la vida en una obra de arte que transforme el mundo.

Este mismo ideal de un ocio que sea realmente libre y enriquecedor lo han planteado filósofos de todas las épocas. Rousseau fue muy explícito sobre este asunto: «Este *más* lo era todo para mí, porque siempre me ha preocupado poco el sueño; tengo bastante con la ociosidad, y si no tengo nada que hacer, prefiero soñar despierto que dormir. Como ya se me había pasado la edad de los proyectos novelescos, y el humo de la vanidad me había aturdido más que seducido, sólo me quedaba como última esperanza la de vivir sin preocupaciones en un ocio eterno. Es la vida de los bendecidos del otro mundo, y ahora yo lo convertía en mi bendición suprema en éste».

Y, en este mismo contexto, Nietzsche pensaba que nadie podía considerarse libre si no podía administrar las dos terceras partes de su tiempo: «Tenemos la conciencia moral propia de una época *laboriosa*: esto no nos permite dedicar al arte las mejores horas y las mejores mañanas, ni aunque fuera el mayor y el más digno. Nos vale como ocio, de distracción: le consagramos los *restos* de nuestro tiempo y de nuestras fuerzas».

La capacidad para llenar creativamente el tiempo, sobrante o no, que nos va dejando la jornada de trabajo es imprescindible para disfrutar de una buena vida. El ritmo de la vida en la Tierra es lento, nos recuerda Russell, a pesar de que nuestros contemporáneos nos quieran hacer creer todo lo contrario. El descanso es tan esencial como la actividad, por eso es necesario que la persona se adapte a esta sucesión temporal monótona y hegemónica que presidirá su existencia.

Por tanto, para vivir felizmente es imprescindible adquirir cierta capacidad para convivir con el ocio. Bertrand Russell, en su *Elogio de la ociosidad*, escribe: «Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado enormes males y que lo que es preciso predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto de aquello que siempre se ha predicado. Todo el mundo conoce la historia del viajero que se encontró en Nápoles con doce mendigos tumbados al sol (era antes de la época de Mussolini) y prometió una lira al más perezoso de todos. Once de ellos se levantaron de un salto para reclamársela, así que se la dio al duodécimo. Este viajero hizo lo correcto. Pero en los países que no disfrutan del sol mediterráneo, la ociosidad es más difícil y, para promoverla, sería necesaria una gran propaganda. Espero que, después de leer las páginas siguientes, los dirigentes de la Asociación Cristiana de Jóvenes emprendan una campaña para inducir a los jóvenes a no hacer nada. Si es así, no habré vivido en vano».

El concepto del deber aplicado al trabajo se ha utilizado, según este autor, como un medio para obligar a la gente a vivir de acuerdo con los intereses de los que poseen los medios de producción. Las escuelas todavía reproducen esta misma concepción, el trabajo es el ideal que se plantea a los jóvenes, los nuevos desocupados, y es la base de todas las enseñanzas éticas en forma derivadas de la cultura del esfuerzo. Si conseguimos que, después de leer esta breve reflexión, alguno desobedezca este dictado, nos daremos por satisfechos.

EL ANTITÓPICO

El ocio es el padre de algunas de nuestras mayores virtudes.

EL TÓPICO EMOCIONAL
(Llora, que te hará bien)

Nuestra sociedad adora las emociones. No hay ningún sector de la vida contemporánea en el que éstas no tengan un papel determinante, desde la religión a la televisión, pasando por el deporte, la política o los juegos. Estamos tan acostumbrados a ver gente llorando o gritando en la televisión que ya es un hecho que nos pasa desapercibido; el alud emocional que provoca el deporte, tanto a usuarios como a espectadores, no es menos significativo; tanto como lo es el papel que las emociones han ido ocupando en nuestra vida cotidiana, en la que buscamos situaciones que las provoquen.

La primera característica del ser emocional es que éste no rechaza las emociones, es más, las valora, las cultiva, las mima. Si las emociones lo invaden, no se siente amenazado, desautorizado o cuestionado, más bien al contrario. Hemos integrado las emociones en una nueva definición del ser humano que incluso tiene resonancias científicas.

El culto a la emoción nos ha llevado a despreciar el hemisferio izquierdo, analítico, lógico, secuencial, racional, en beneficio del hemisferio derecho, creativo, intuitivo, emocional. De esta manera, el lema «Liberad vuestras emociones», o, como proponemos en el título de este apartado, «Llora, que te hará bien», se ha impuesto con fuerza en los últimos tiempos y es uno de los que explican mejor las coordenadas del presente.

Nada más lejos de la consideración que las emociones habían tenido históricamente. La primera teoría de la emoción la encontramos en Platón, en el *Filebo*. En este diálogo, Platón utiliza la metáfora del auriga para explicar cómo el conductor, que representa la razón, ha de dominar a los caballos emocionales, uno blanco y otro negro, que simbolizan los afectos y

los apetitos. De una manera muy gráfica y que ha tenido mucha fortuna histórica, Platón explicita su rechazo a la parte emocional subordinándola a la racional.

Pero es quizás en Aristóteles donde encontramos la teoría más amplia sobre las emociones. En la *Retórica* considera las emociones como una reacción inmediata de los seres humanos ante una situación imprevista de carácter favorable o desfavorable. Es decir, como una suerte de semáforo que nos avisa del peligro, razón por la cual las emociones quedan afectadas también por este campo semántico negativo.

El ideal de sabiduría forjado por los estoicos plantea la preeminencia de la razón para poder dominar las «emociones suaves o groseras de la carne». Ante los acontecimientos desagradables los estoicos propusieron una actitud de fortaleza y aceptación que también dominó durante toda la época medieval: «Es preciso aceptar lo que acontece [...] no afligirse, no irritarse, no asustarse».

Descartes consideró las emociones como afecciones del alma y, como tales, incitadoras del movimiento. Este filósofo reconoce seis emociones básicas: el temor, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Como es lógico, su visión, como buen racionalista, continúa subrayando la importancia de la parte intelectual sobre la emocional.

Para Schopenhauer *vivir* significa «desear», pero el deseo implica la ausencia de aquello que se desea y, por lo tanto, sufrimiento. La vida es dolor, y la voluntad de vivir implica siempre la realidad del dolor. Para Schopenhauer, las emociones representarían el camino hacia un sufrimiento seguro.

Para Sartre las emociones son una manera de percibir el mundo. Por lo tanto, representan una primera conciencia del entorno en el que vivimos, una conciencia inmediata: «Llamamos *emoción* a una caída súbita del pensamiento en la magia [...] por lo tanto debe entenderse como un desorden temporal del espíritu, que vendría a perturbar desde fuera la vida psíquica».

La tradición filosófica, como vemos, o niega las funciones de las emociones o, cuando las reconoce, las entiende como eminentemente negativas. La historia del pensamiento consideraba las emociones como

experiencias imprevisibles e incompatibles con el desarrollo de la razón y, por lo tanto, con una vida razonable. Sin embargo, todo esto iba a cambiar muy rápidamente.

Freud se opuso a la consideración racional de la mente humana al admitir la realidad del inconsciente y considerar que la personalidad estaba determinada por los instintos psicológicos. Según Freud, la emoción implica dos elementos: por un lado, las descargas de energía física; por otro lado, ciertos sentimientos. La unión de estos dos aspectos nace de la repetición de una experiencia inconsciente. La experiencia original que se encuentra en la base de la afectividad es el deseo sexual en la infancia, que ha sido reprimido y es inconsciente. La emoción está conectada con este deseo. Por eso es necesario exteriorizar esta energía para recuperar cierto equilibrio, y también por eso las descargas emocionales se entienden como algo positivo por el psicoanálisis.

Más recientemente, en el ámbito de la llamada inteligencia emocional también encontramos una reivindicación de las emociones. ¿Qué es la inteligencia emocional? Uno de sus máximos defensores la define como «la capacidad de reconocer nuestros propios sentimientos, los sentimientos de los otros y gestionar adecuadamente las relaciones que mantenemos con los demás y con nosotros mismos».

Desde esta teoría se considera que la reducción clásica del concepto de humanidad a su parte racional sólo nos ha dado quebraderos de cabeza. Es preciso equilibrar la balanza, poniendo el contrapeso de las emociones, a la hora de valorar conceptos como la inteligencia, la motivación o, incluso, la felicidad. El experimento fundacional de la inteligencia emocional es bastante curioso y deja entrever cuáles serán sus planteamientos teóricos posteriores.

Walter Mischel realizó, en los años setenta del pasado siglo, un experimento con niños de 4 años sobre «gratificación diferida», que es un clásico en los estudios sobre inteligencia emocional. Les daba un caramelo y les decía que él tenía que salir un momento de la habitación y que, para comerse el caramelo, tenían que esperar a que él volviera. El tiempo que estaba fuera era de tres minutos, que para un niño pueden ser una eternidad.

Había niños que no esperaban y se comían el caramelo inmediatamente, pero había otros que incluso corrían nerviosamente por la habitación para evitar comérselo.

Posteriormente, y a lo largo de veinte años, Mischel hizo un seguimiento de aquellos niños y observó que los que no se habían comido el caramelo en aquellos tres minutos eternos eran más resistentes a la presión ambiental, más autónomos, más responsables, más apreciados por sus compañeros y tenían mejores notas. El experimento tuvo consecuencias importantes en el ámbito pedagógico porque demostró que los niños educados para soportar la frustración, capaces de diferir el premio, se convierten en adultos más felices.

Las competencias básicas de la inteligencia emocional son cinco: conocer las propias emociones, tener capacidad para gestionar las propias emociones, así como saber automotivarse, reconocer las emociones de los demás y ser un buen gestor de nuestras relaciones.

La psicología ha introducido en la sociedad posmoderna una especie de culto desenfrenado a la emoción, no exento de peligros. Así es como, desde este mismo marco teórico, se reconoce que las «avalanchas emocionales», sean o no bajo la forma de lloros, son de lo más peligroso.

Normalmente, cuando percibimos una cosa, la mayor parte de la información pasa del tálamo, donde se traduce neurológicamente, a la corteza. La corteza procesa esta información y toma una decisión. No obstante, no toda la información pasa de forma directa del tálamo a la corteza. Una pequeña parte pasa directamente del tálamo al centro emocional, lo que permite que tomemos una decisión instantánea e instintiva antes de que nuestra parte racional consiga procesar la información.

Esta relación instantánea y automática entre el tálamo y los centros emocionales es la responsable del «secuestro emocional» o «avalancha emocional», y la causa de que actuemos antes de pensar, con el peligro evidente que eso implica. Así, el cerebro, la corteza racional, no puede ejercer ningún control cuando se presenta una emoción extrema, lo que implica, en la práctica, que nos convertimos en esclavos emocionales que lloramos y reímos muchas veces sin saber por qué.

Una servidumbre que nuestro entorno, como decíamos, no hace más que estimular. En *El culto a la emoción* Michel Lacroix escribe: «El ballet televisivo, las imágenes de síntesis, los videojuegos, los grandes espectáculos, las fiestas frenéticas, los ocios ruidosos, la música trepidante, los delirios colectivos, los deportes de riesgo o los estados extáticos agotan su capacidad de emocionarse con cosas sencillas. Intoxicada por las sensaciones fuertes, su alma se vuelve indisponible para la belleza del mundo. Ya no puede palpitar, estremecerse ante aquello que es natural. Se parece a las tierras subsaharianas, que se inundan periódicamente por crecidas devastadoras y a las que, sin embargo, les falta agua: inmerso en emociones-choque, al hombre le falta el agua preciosa que constituye la emoción-contemplación».

EL ANTITÓPICO

Una cascada de lágrimas provoca sequía emocional.

EL TÓPICO ESTÉTICO
(Sobre gustos no hay nada escrito)

El aserto estético que asevera que sobre gustos no hay nada escrito es quizás uno de los más fáciles de rebatir de todos lo que intentamos deconstruir aquí, como mínimo en su primera acepción, porque me parece que dicha sentencia sugiere dos cosas diferentes. En primer lugar, y en un sentido vulgar, la falta de tradición, por decirlo de alguna forma, estética. Y, en segundo lugar, la hegemonía avasalladora de un canon relativista chapucero en el ámbito de la creación contemporánea que lleva a justificar como arte cualquier cosa. A las pruebas me remito.

Aunque normalmente se considera que el padre de la estética es Baumgarten, la reflexión sobre los contenidos y el alcance de la belleza es muy anterior. Por ejemplo, basta con recordar las razones que da Platón en su *República* para expulsar a los poetas o en los consejos que encontramos en la *Poética* aristotélica sobre el arte en general y muy en particular sobre la tragedia.

En la mayoría de los casos se entiende que la experiencia estética es una vivencia intensa de corta duración que implica una fuerte carga emocional; un trastorno que no solo afecta a nuestra percepción del espacio y del tiempo, sino que también puede hacer tambalear, en el mejor de los casos, los cimientos de algunas de nuestras convicciones intelectuales.

Aristóteles todavía iba más allá al atribuir a la experiencia estética un poder taumatúrgico y medicinal gracias al proceso de identificación entre los espectadores y los actores en el momento mágico de una representación teatral. Su conceptualización de la *catarsis* tuvo mucha fortuna histórica y contribuyó a explicar un poco mejor lo que pasa cuando contemplamos una obra de arte.

No obstante, como decíamos, la estética aparece en el siglo XVIII de la mano de Baumgarten. Alexander Gottlieb Baumgarten, filósofo alemán de la Escuela de Leibniz, es quien llamó *estética* a la parte de la filosofía que se encarga de la doctrina de la percepción sensible, del reino de lo bello, como él dice. Para Baumgarten la estética trata fundamentalmente de lo bello como tal, más que del arte o del arte bello en un sentido moderno. La propuesta de Baumgarten implica un rechazo del dictado racionalista que imperaba en su época y una apuesta por la experiencia sensible y la intuición.

Pero será en el Romanticismo cuando la estética adquirirá una relevancia especial convirtiéndose en la metáfora privilegiada de la existencia. Schiller, Hegel y Schelling son los tres filósofos que definirán el campo de actuación estética de su época. La belleza se define por la forma y la exaltación de los sentidos, en contraposición a la lógica y la racionalidad. Así, Schiller, por ejemplo, dice que la función de la belleza relajante es «endulzar, como forma serena, la vida salvaje, y hacer posible el tránsito de las sensaciones a los pensamientos, y, en cuanto a la imagen viva, dotará a la forma abstracta de fuerza sensible, reducirá el concepto a intuición, y la ley a sentimiento».

El pensamiento estético de Nietzsche consolida esta misma tradición opuesta a los planteamientos idealistas de Platón. Este pensador alemán quiere romper el vínculo entre la belleza y el bien, reivindicando los sentidos, la embriaguez vital que los caracteriza, y oponiendo la fuerza dionisiaca a la reacción apolínea: «La existencia todavía sigue siendo *soportable* para nosotros como fenómeno estético porque mediante el arte se nos ha dado ojos y manos, como también, sobre todo, la buena conciencia, para *poder* crear para nosotros mismos un fenómeno de esa clase».

Hasta aquí la refutación de la primera acepción de adagio. Vayamos ahora a la segunda.

El canon estético parece haber llegado a una suerte de callejón sin salida en la época contemporánea. Gerard Vilar describe muy bien la sensación que nos invade cuando visitamos alguna exposición de arte contemporáneo y vemos objetos, instalaciones o acciones que con frecuencia cuesta definir

como obras de arte, como las fotografías de Nan Goldin, que nos presentan a la misma autora molida a palos con el título *Nan One Month After Being Battered* [Nan, un mes después de ser molida a palos]: «Es una fotografía de 1984 en la que vemos a la artista con los ojos morados, la cara hinchada y una expresión de desamparo e indefensión que no puede dejar de conmovernos. Parece querer compensar su humillación con el rojo intenso de su pintalabios, con unos grandes pendientes de plata y un voluminoso peinado que parece una peluca. Pero inevitablemente uno se pregunta por qué esta fotografía es una obra de arte y las fotografías que encontramos cada día en las revistas y en los diarios o las que toman los médicos forenses de mujeres maltratadas no lo son».

Resulta igualmente chocante para Vilar, pero también para todos nosotros, una cabeza de vaca encerrada en una vitrina que se pudre lentamente consumida por centenares de negras moscas que depositan allí sus huevos, de los cuales salen gusanos que se alimentan hasta acabar convirtiéndose en nuevas moscas en un largo ciclo, como en la obra *A Thousand Years* [Mil años], del artista británico Damien Hirst, u otras propuestas lúdicas, provocadoras y estremecedoras de artistas contemporáneos. Sin duda, parece que los artistas de nuestra época han perdido la razón y no se sabe bien qué quieren comunicar con sus obras y sus acciones. Emplean unos parámetros completamente diferentes de los que había usado la producción artística en el pasado.

Mucho más adelante, este mismo autor, Vilar, intentará dar una respuesta que matice esta extrañeza inicial. Para él, la comunicación artística no es una forma de comunicación ordinaria y ordenada, sino extraordinaria. Intentando aproximarse al lector añade: «El modo de existencia de los seres humanos es el de estar siempre metidos en lenguajes y sistemas simbólicos que nos preceden y que son uno de los fundamentos del cemento social. Vivimos en un mundo articulado por estos lenguajes y sistemas simbólicos que determinan lo que vemos y lo que pensamos. La hermenéutica dice que existimos siempre dentro de una comprensión y vivimos siempre interpretando. El arte es posible sólo dentro de un mundo de significados y de formas simbólicas. La fotografía de Nan Goldin es sólo

posible en un mundo de sentidos en el que hay fotografías e instalaciones, en el que hay ojos entrenados para ver ciertos símbolos e interpretar ciertas imágenes, ciertos objetos, ciertas metáforas y ciertas situaciones».

Toda la obra de arte se presenta con una pretensión de sentido. Recordemos, como decía Goodman, que, en algunos aspectos, el arte y la ciencia no son tan diferentes, ya que ambos son maneras de hacer mundos. En el caso de la ciencia, con pretensiones de verdad, lo que la lleva a comprobar sus afirmaciones; mientras que la pretensión de las obras de arte o de la literatura buscan otro tipo de validez, como la belleza, la autenticidad, la subversión, la calidad o la fuerza estética que resultan de la articulación de su sentido en un juego de fuerzas entre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo de cada receptor, lugar y momento.

No se puede negar que estas pretensiones de validez suscitan controversias. Yo pertenezco quizás a una mayoría que no reconoce las pretensiones de estos artistas o a la minoría que las aplaude. Da lo mismo. El hecho de que sus autores sean reconocidos y sus nombres pasen a las historias del arte y a la literatura depende de múltiples factores azarosos e incontrolables, a los cuales no es ajena la propia literatura crítica. El valor de una obra de arte no se determina democráticamente, pero no por ello deja de estar indisociablemente ligado a las reacciones y a la opinión que suscita entre todos nosotros: «Una obra no está conseguida por el hecho de que compartamos su manera de ver el mundo, sino en la medida que nos permite discutir con ella. Ésta sería su genuina pretensión de validez».

En este sentido, pienso que es útil evocar aquella triple distinción aristotélica. Aristóteles, en el siglo IV a. C., hace una interesante reflexión sobre la relación entre el ser humano y el mundo o realidad. Afirma que es posible distinguir diferentes tipos, funciones o estilos de vida según la relación que se establezca. En primer lugar, el trato *teórico* entre hombre y realidad; en segundo lugar, la relación o trato *práctico* (más ligado al manejo, la manipulación o la producción de objetos), y, finalmente, la *poiesis*, que se podría traducir por creatividad o, simplemente, por producción, consistente en la creación de objetos no existentes de forma natural. Esta distinción ha sobrevivido hasta ahora a innumerables revisiones y matizaciones.

Los artistas y los científicos pertenecerían a esta última clase, pero utilizan recursos diferentes para validar sus obras. En todo caso, está claro, como decía Platón en el primer libro sobre estética que escribió, que las cosas del arte son difíciles. Por eso mismo, cuando una persona intente apoyar su opinión, vejatoria o no, pero sobre todo reductora, sobre algún artista contemporáneo en una sala de exposiciones con el tópico «Sobre gustos no hay nada escrito», nosotros, al menos, podemos contestarle: «Sobre gustos hay muchas cosas escritas y, por lo que se ve, usted no las ha leído».

EL ANTITÓPICO

Sobre gustos hay muchas cosas escritas y, por lo que se ve, usted no las ha leído.

EL TÓPICO EUDEMONISTA
(La felicidad no existe)

Los gobiernos, los académicos y los encuestadores han ido en busca de la felicidad. Y ¿qué han encontrado? Cada año un 92 % de las personas responden que se sienten razonablemente satisfechas de la vida que llevan. De esta manera queda refutado empíricamente este tópico. Porque es de suponer que, si una gran mayoría de la población, a pesar de las dificultades económicas, el aumento de las enfermedades mentales o grandes problemas como el paro o la inseguridad ciudadana, se sienten bien, eso quiere decir que existe algo parecido a la felicidad.

Aunque no encontremos una definición unívoca, en una encuesta reciente se nos dice, ahora ya sí explícitamente, que el 69 % de nuestros contemporáneos se considera feliz. En ese mismo estudio, las personas que se declaran felices tienen mejores relaciones con su familia, sus amigos y sus compañeros de trabajo. A las personas que afirman ser más felices les gusta ayudar a otras personas, mostrar su afecto con besos y abrazos, conocer gente nueva, tener invitados en casa, escuchar música y tener tiempo para disfrutar de sus afectos e intereses.

De una manera sintética, el retrato robot que se puede confeccionar a partir de este estudio sobre una persona feliz indica que tiene más probabilidades de ser mujer, tener pareja e hijos, vivir cerca de su lugar de trabajo, practicar deportes, utilizar el autobús como medio de transporte, dormir y descansar tanto como sea necesario y padecer menos enfermedades.

Es más, unos científicos contemporáneos han descubierto que la felicidad se contagia. Fowler y Christakis realizaron un estudio en el cual supervisaron a más de 4.700 personas durante veinte años, y observaron que la felicidad se disemina a través de las conexiones sociales hasta el punto de que cuando una persona es feliz, un amigo que vive cerca (a menos de 1,6

km aproximadamente) tiene un 25 % de posibilidades de serlo. Estos mismos datos también indican que, si se vive en pareja y ésta es feliz, la posibilidad de serlo aumenta. Este valor se incrementa un 34 % cuando se trata del vecino de al lado, y se dispara si existen amigos mutuos en distancias inferiores a 1,6 km.

Los Estados empiezan a tener en cuenta estas consideraciones científicas, sobre todo desde que incorporan el anhelo de felicidad en sus constituciones. Brasil, Japón, Corea del Sur y Bután siguen el camino que abrió la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776), en la que se puede leer que el Estado debe garantizar unas condiciones mínimas para alcanzar la felicidad, a pesar de que sería bueno no confiar demasiado en ello desatendiendo nuestra particular porfía en la consecución de este bienestar primordial.

Pero un nivel de vida adecuado no comporta por sí solo la felicidad. La psicología confirma esta misma intuición cuando demuestra que el grado de satisfacción sobre la propia existencia, cuando se tienen cubiertas unas necesidades elementales, no depende tanto de los ingresos económicos o de los objetos que podemos almacenar en nuestro hogar, como de establecer unas buenas relaciones interpersonales, en el ámbito amoroso, amical y familiar.

De hecho, si los progresos profesionales y el aumento de la cuenta corriente implican tener que alejarse de este contexto, deberían ser claramente prescindibles. El individualismo y la sensación de soledad son dos de las fuentes de sufrimiento psicológico de las que se nutre nuestra sociedad y que más claramente impiden poder disfrutar de la vida.

A pesar de la aparente opulencia de nuestra sociedad, cada vez somos más pobres en afectos y estos números rojos nos impiden disfrutar de la vida. «La felicidad —escribió Bertrand Russell— depende sobre todo de lo que podríamos llamar un interés amistoso por las personas y las cosas. Parece que nosotros hemos hipotecado lo primero para poder conseguir lo segundo. Estoy convencido de que este derroche está en el origen de la mayoría de nuestros males, al menos, en el ámbito personal.»

Un instituto de estadística de Estados Unidos comprobó que la mayoría de las personas entrevistadas, con diez años de diferencia, no variaban significativamente la valoración sobre la calidad de su vida, independientemente de los cambios que se habían producido en su trabajo, o por la muerte de familiares, cambios de estado civil, etc. Así pues, la felicidad depende menos de las circunstancias externas que de la personalidad individual.

En este sentido, la investigación sociológica demuestra que la felicidad es más difícil de perder que de ganar: los que se declaran felices en su juventud es muy probable que sigan con esta misma percepción optimista de la existencia en su madurez y en su vejez.

Fue probablemente un filósofo presocrático, Demócrito, el primero en plantear esta idea. Para este pensador de Abdera, el bienestar primordial no depende tanto de la buena suerte o de las circunstancias externas, del destino o de un dios, como de nuestra estructura mental. Con este planteamiento Demócrito quizá se refería a un carácter personal, un buen humor, una armonía anímica que está más allá de la riqueza, el poder o los honores, que algunos confunden con la felicidad.

Los seres humanos que esperan demasiado de las condiciones externas se nos presentan, pues, como unos decididos candidatos al sufrimiento. Por eso decía Heráclito que «el carácter marca el destino del hombre»: en función del carácter, una persona afrontará la vida con empuje o con desencanto, con ilusión y esperanza o con pesimismo y amargura.

Pensadores tan dispares como Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), Epicúreo (*Ética*), Boecio (*La consolación de la filosofía*), Schopenhauer (*Arte del buen vivir*) o Russell (*La conquista de la felicidad*), por citar sólo algunos ejemplos, estarían de acuerdo con este mismo planteamiento. El individuo puede controlar el propio destino y puede conseguir el mítico bienestar que todos anhelamos gracias al cultivo de la sabiduría.

En cambio, otros autores como Séneca (*Sobre la felicidad*), Tomás de Aquino (*Suma teológica*), Thomas Moore (*Utopía*), La Mettrie (*El discurso sobre la felicidad*) o Freud (*El malestar de la cultura*), sintonizando con las raíces más profundas del pensamiento arcaico, sostenían que nuestra vida

está controlada por un amplio abanico de causas externas, sea el dinero, Dios, la naturaleza, la historia o las condiciones sociales de un contexto concreto.

Es evidente que las circunstancias también influyen, tal como dice la famosa expresión de Ortega «Yo soy yo y mis circunstancias», pero habitualmente se silencia la segunda parte de la expresión: «y si no salvo mis circunstancias, tampoco me salvaré yo».

La felicidad se suele identificar erróneamente, como hemos visto, con diversos arquetipos de triunfos: el millonario opulento, los amores de los actores o las actrices de cine, las cuentas corrientes de los deportistas famosos, el encumbramiento social de los políticos de turno que ocupan el poder, etc. El hombre moderno identifica fácilmente este bienestar primordial con el éxito, el dinero, la capacidad de consumir sin freno o el deseo de divertirse sin límites.

La felicidad del hombre moderno consiste en divertirse, es decir, consumir espectáculos, vacaciones, comidas, compañías, conferencias, discos, libros, etc. Todo se absorbe con rapidez: «El mundo —escribe Fromm— es un enorme objeto de nuestro deseo, una gran manzana, una gran botella, un enorme pecho; todos succionamos: los eternamente expectantes, los esperanzados y los eternamente desencantados».

Aquí quizá podríamos recordar aquella fábula del universitario y el pescador.

Un asesor financiero estaba en el muelle de un pequeño pueblo costero mexicano cuando llegó un pescador con su barca. Traía varios atunes de buen tamaño. El turista elogió la calidad del pescado y le preguntó: «¿Cuánto tiempo tardó en pescarlos?». El pescador le contestó que no demasiado. Entonces el turista, impertinente, continuó interrogándole: «¿Por qué no dedica más tiempo a la pesca y saca más beneficios?». El mexicano le contestó que de esa forma ya tenía suficiente para cubrir las necesidades de él y de toda su familia. «Y ¿qué hace el resto del tiempo?», siguió preguntando el yanqui. El pescador le respondió: «Duermo hasta tarde, pesco un rato, juego con mis hijos, duermo la siesta con mi mujer y voy todas las noches al pueblo, donde bebo vino con mis amigos y toco la guitarra». A lo que el turista replicó: «Escuche, amigo, tengo un máster en

negocios y le daré un consejo que lo ayudará. Debería dedicar más tiempo a la pesca; con esos ingresos, comprar una barca más grande; con los ingresos de la barca más grande podría adquirir toda una flota de barcos pesqueros». Desconcertado, el pescador preguntó: «Y ¿después?». «Se haría rico. Podría vender la empresa y retirarse a un pueblo costero, podría dormir hasta tarde, jugar con sus hijos, dormir la siesta con su mujer e ir todas las noches a beber vino con sus amigos y tocar la guitarra.»

La paradoja más flagrante que sufrimos es constatar que, cuanto más comemos, más hambre tenemos, cuanto más poseemos, más pobres nos sentimos y, cuanto más disfrutamos, más nos cuesta no aburrirnos. El remedio contra este estado crónico de bulimia social habrá que seguir buscándolo en el cultivo del pensamiento.

EL ANTITÓPICO

La felicidad existe, pero no donde habitualmente la buscamos como aquel borracho que una noche había perdido su cartera en la esquina, pero hurgaba un poco más adelante, bajo una farola, porque era el único lugar iluminado de la calle.

EL TÓPICO PRESENTISTA
(*Carpe diem*)

Habitualmente dividimos el tiempo en tres dimensiones: pasado, presente y futuro. Las sociedades, al igual que los individuos, pueden estar marcadas por una de estas dimensiones. Podemos encontrarnos con comunidades conservadoras que viven en la añoranza de los ideales de una arcadia pretérita; grupos o personas que saborean el presente intensamente, como si fuera el último momento de su existencia, o sociedades o individuos que están abocados a un futuro siempre pretendidamente más halagüeño.

Quizá podríamos considerar el Renacimiento una de estas épocas en la que se evoca una anterior y se intenta recuperar su esencia, en este caso la época clásica; mientras que la Ilustración, aunque sólo sea por la práctica del género utópico, constituiría un periodo esperanzado que mira hacia delante y que confía en la ciencia y la técnica para corregir la naturaleza. En cambio, nuestra época estaría marcada por lo que podríamos llamar el culto radical del presentismo.

El presentismo es un planteamiento conceptual que postula que sólo existe el presente, ya que no vivimos en el pasado y el futuro sólo es una anticipación. Agustín de Hipona escribió el famoso planteamiento de que si el pasado no existe, no habitamos tampoco el futuro y el presente dura un instante, este breve lapso de tiempo es el que cabe aprovechar si queremos vivir. Planteamiento que ha llegado vigoroso hasta nosotros, en forma de tópico literario y cotidiano en muchas conversaciones consagrado en la expresión latina *carpe diem*.

Carpe diem significa «aprovecha el día». Es un tema recurrente en la literatura occidental como una exhortación a no dejar pasar el tiempo que se nos brinda o a disfrutar de los placeres de la vida, prescindiendo del futuro, que es incierto. Tiene una especial importancia en el Barroco y el

Romanticismo, pero se podría decir que cuando ha adquirido más significado es en la actualidad. Se puede traducir también como «aprovecha el momento», «vive el momento», es decir, «aprovecha la oportunidad y no esperes a mañana, porque puede pasar que mañana la oportunidad ya no exista». Fue el poeta Horacio quien utilizó por primera vez esta expresión en una oda: «*Carpe diem quam minimum credula postero»* [«Aprovecha el día, no confíes en el mañana»].

Pero éstos no son exactamente sus orígenes, como mínimo conceptualmente. Podemos encontrar un planteamiento muy próximo en la epopeya de Gilgamesh, considerada la primera gran manifestación literaria de la humanidad, que data del siglo VII a. C. y recoge una tradición sumerio-babilónica de muchos siglos atrás. Siduri, la misteriosa tabernera que vive en los confines del océano, dice al héroe estas palabras con las que lo incita al placer y al goce cotidiano para disuadirlo de la búsqueda de la inmortalidad que jamás nadie había conseguido:

Gilgamesh, ¿por qué vas de un lado a otro?
No hallarás la vida que persigues.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
decidieron que su destino sería morir
y reservaron la vida para sí mismos.
En cuanto a ti, Gilgamesh, llénate la panza,
diviértete día y noche,
que cada día y cada noche sean una fiesta,
disfrútalos.
Ponte vestidos bordados,
lava tu pelo y báñate.
Cuando un niño te coja de la mano, atiéndele y disfruta,
y deléitate cuando tu mujer te abrace,
porque también ése es el destino de la humanidad.

Se podrían decir más cosas, pero dudo de que se pudieran decir mejor.

A Buda, el legendario sabio indio, se le atribuye el siguiente consejo: «El secreto de la salud, mental y corporal, está en no lamentarse por el pasado, ni preocuparse por el futuro ni adelantarse a los problemas, sino vivir sabiamente y seriamente el ahora».

Es lo mismo que Wittgenstein dijo tan bien: «Quien vive el instante, vive eternamente».

En la lápida de una tumba romana del siglo I de nuestra era, hallada en la antigua Abdera, la patria de Demócrito, se lee en forma de epitafio una síntesis aterradora de este planteamiento: «No fui nada, y ahora nada soy. / Pero tú, que aún existes, bebe, disfruta de la vida... / y después ven». Pone los pelos de punta la sencillez con que se plantea aquí la vida y la muerte.

Encontramos insistentemente el mismo tópico en todas las épocas históricas —les ahorraré el recuento para no aburrirles—, hasta aterrizar con toda su fuerza en medio de la nuestra. Por ejemplo, en forma de canción de rock de Green Day, *Carpe diem*: «Saliendo de borrachera / Recobrando el aliento / Basta de promesas / ¿No somos todos demasiados jóvenes para morir? / Preguntar la razón, y ninguna respuesta / ¿No somos todos demasiado jóvenes para morir?».

Los jóvenes son el sector de la población más afectado por el tópico presentista, quizá porque para ellos el pasado es una dimensión muy corta que aún no han tenido necesidad de mitificar y el futuro es un largo y escarpado sendero que esconde muchas trampas. A esta concepción temporal le suelen añadir una gran dosis de individualismo y una no menos generosa cantidad de hedonismo que acaba desembocando en fiestas multitudinarias los fines de semana en las que se consumen grandes dosis de alcohol. Nada que ver con la moderación y la racionalización del placer epicúreo.

La deconstrucción de este tópico, pues, no puede ser más urgente. Aunque el tiempo no es un río tranquilo, sí que constituye un continuo que no podemos trocear. No puedo vivir el presente sin dejar de vivir el pasado y proyectarme hacia el futuro: «El instante es la continuidad del tiempo —escribe Aristóteles— porque éste une el pasado con el futuro». Bachelard habla de la continuidad simple de un tiempo encadenado que define la existencia humana.

Anclarse en un momento determinado implica un movimiento negativo de reactividad que supone un intento de negación de la sucesión que preside toda nuestra biografía. En cambio, si aprendemos a navegar por esta dimensión fluida sin tropiezos, la vida adquirirá un impulso renovado. Dice un texto oriental: «El tiempo es como el fluir interminable de un río, pero el hombre lo ha dividido en tres partes: pasado, presente y futuro. El pasado tiene mucha carga y no conocemos el futuro. Para darle sentido a la vida, a esta vida que no tiene sentido, ni propósito, ni belleza, el hombre dice: "Vivamos el presente", e inventa esta filosofía de vivir el presente. No obstante, para vivir el presente, el hombre debe comprender el pasado y el futuro. Es un único movimiento, no se puede uno acercar al río y decir: "Viviré únicamente aquí". Es como un río que fluye y al hombre lo lleva la corriente del tiempo. A menos que el tiempo se detenga, el sufrimiento continuará».

Para acabar, un breve apunte sobre la última versión del presentismo en el ámbito laboral, en el actual contexto de crisis económica, que no hace más que confirmar las oscuras reflexiones anteriores. En el trabajo se entiende el *presentismo* como la mera estancia en el lugar de trabajo, incluso más allá del horario habitual por temor a ser despedido. Esta preocupación ha provocado una reducción drástica del absentismo injustificado en los últimos años y, a su vez, ha dado lugar a este nuevo fenómeno. Según algunos estudios empíricos, el 45,8 % de los encuestados reconoce que sus compañeros se quedan más tiempo en el trabajo por miedo a perder el empleo y sin que necesariamente eso comporte una mayor productividad, ya que, por el hecho de quedarse más horas en la oficina, los trabajadores no buscan mejorar el rendimiento de la compañía, sino asegurar su puesto de trabajo. Los empleados reconocen este hecho, ya que el 60 % admite que su productividad no se ha incrementado con la crisis.

Lo que decíamos, el presentismo es una trampa de nuestra concepción del tiempo que conlleva abundantes sinsabores y tribulaciones.

EL ANTITÓPICO

No existe el presente: lo que llamamos así sólo es la bisagra que une el futuro y el pasado.

MICHEL DE MONTAIGNE

EL TÓPICO DE LA IMAGEN
(Una imagen vale más que mil palabras)

La imagen tiene un poder mágico, fascinante, que embelesa, que capta nuestra atención. Nada que no se pueda mostrar con imágenes parece que pueda existir. Nada que no se pueda mostrar fotografiado o grabado con nuestra cámara parece tener valor alguno. Los ojos han sido sustituidos por los objetivos digitales a la hora de mirar el mundo. Una mistificación que aleja las sospechas que siempre había tenido sobre las imágenes la tradición filosófica.

Tradicionalmente, la historia del pensamiento ha cuestionado, como mínimo, las imágenes por su escaso valor cognitivo. Para Platón la imagen visual, o *eikon*, se relaciona con la imitación, la cual se descalifica como mentira. La imagen pertenece al mundo de las apariencias y no muestra realmente cómo son las cosas, es más, tenemos que superar los obstáculos que comporta para poder acercarnos a la verdad.

Aristóteles se refiere menos a las imágenes visuales y más a las imágenes internas. Para Aristóteles las imágenes son una mezcla entre sensación y pensamiento, entre lo externo y lo interno. Pero, como Platón, las pone bajo la vigilancia de la razón y les adjudica una función reproductiva y no productiva.

Para el mundo grecorromano *eidolon* significaba «imagen de un muerto, espectro», y después, «imagen» y «retrato». Así mismo, la palabra latina *imago* hacía referencia a la máscara mortuoria que intentaba retener las facciones del fallecido y era conservada como una reliquia por la familia. Como vemos, pues, las imágenes permanecen dentro del campo semántico de la muerte y sólo hacen referencia a cosas que no existen.

Debray distingue tres épocas en cuanto a nuestra relación con las imágenes: la *logosfera*, que correspondería a la época de los ídolos; la *grafosfera*, la era del arte, y la *videosfera*, la era visual. La primera podría ir

desde la época arcaica hasta el Renacimiento; la segunda, desde el Renacimiento hasta la mitad del siglo XX; y la tercera, desde entonces hasta la actualidad. Se podría decir que la imagen tiene valor, en la primera época, por aquello que intenta mostrar; mientras que en la segunda hay un equilibrio entre la cosa y su representación; y en la tercera, la propia imagen pasa a adquirir más relevancia que su referente real, adquiriendo una dimensión autorrepresentativa.

No debemos confundir el concepto de *logocentrismo* con el valor de la palabra, al menos no es ésta la intención de Debray. La imagen primitiva, por estar en contacto con la muerte, es la más poderosa de todas, porque esta característica, según este autor, llena de vida ese concepto. En un segundo momento, la imagen representativa puede sustituir el objeto, de manera que se equipara su valor a éste, y en un tercer momento la proliferación de imágenes y su idealización acaban por sustituir a la misma realidad, en un proceso de copia invertida.

Rorty define muy bien la ruptura epistemológica en cuanto al valor que tienen las imágenes para nosotros. Este filósofo norteamericano considera que en la filosofía moderna hay una línea continua que une a Descartes con Locke y Kant por cómo identifican el conocimiento con sus representaciones mentales. Es decir, las imágenes adquieren valor de verdad quizá por aquello que recordaría después Alain en sus *Eléments de philosophie*: «No hay imagen, no hay nada más que objetos imaginarios», es decir, que para nosotros todos los obstáculos no son nada más que una imagen, y por eso su poder es tan arrasador, omnímodo, total.

La psicología y la antropología contemporáneas se situarían en la misma línea interpretativa, de entrada, de la mano del psicoanálisis y el poder que tienen sus imágenes oníricas, que de ninguna manera se podrían reducir sólo a palabras, y después, con el desarrollo de la psicología experimental.

Los laboratorios de psicología han comprobado el impacto, hasta ahora desconocido, de las imágenes en los procesos cognitivos. Las últimas investigaciones indican que la imagen facilita el proceso de permanencia o duración de la memoria. Sin imagen es difícil que alguna cosa se fije en la

memoria a largo plazo. Y sin memoria a largo plazo es difícil influir en nuestra manera de entender el mundo, de comprar, de votar, de aprender o de desear.

El propio Mircea Eliade caracterizó el pensamiento simbólico que tiene un soporte de imágenes y no de palabras. Este autor rumano afirma que, como reacción contra el positivismo contemporáneo, éste había vuelto a resurgir con fuerza: «Las imágenes quedan desnaturalizadas cuando son traducidas en palabras». Por eso opina que se debería construir una nueva gramática simbólica que plantase cara al tiránico dominio de las palabras que ha caracterizado la cultura occidental.

Sin embargo, las imágenes y las palabras están condenadas a entenderse. Nuestra especie se caracteriza tanto por aprender a hablar y a escuchar como por aprender a imaginar y a ver. De hecho, es casi imposible explicar por separado la verbalización y la imaginación. Cuando aprendemos los nombres de las cosas relacionamos esa información con una imagen que captan nuestros sentidos. Vemos a través de las palabras, tanto o más que comprendemos gracias a las imágenes. Ya dijo Kant que los pensamientos sin contenido son vanos, pero que las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan peligroso caer en una postura que invalide uno de los dos términos de la ecuación del conocimiento: el logocentrismo, que hemos caracterizado anteriormente, o el iconocentrismo, que de manera omnímoda domina nuestra cultura.

Joan Fontcuberta, artista y fotógrafo, destaca de manera metafórica y lúcida, valga la redundancia, algunos de los peligros con que nos podemos encontrar en la época de la imagen: «Hoy todavía, tanto en el ámbito de la cotidianidad como en el contexto estricto de la creación artística, la fotografía aparece como una tecnología al servicio de la verdad. La cámara testimonia aquello que ha sucedido; la película fotosensible está destinada a ser un soporte de evidencias. Pero esto es sólo apariencia; es una convención que, a base de ser aceptada sin paliativos, acaba por fijarse en nuestra conciencia. La fotografía actúa como el beso de Judas: el afecto falso vendido por treinta monedas. Un acto hipócrita y desleal que esconde una terrible traición: la delación de quien precisamente dice personificar la Verdad y la Vida».

La veracidad de la imagen fotográfica es aceptada acríticamente por todo el mundo. Su valor cognoscitivo se fundamenta en connotaciones mágicas y psicológicas. Pero no debemos dejarnos impresionar, seducir o acobardar por el poder de las imágenes.

En este contexto, emitir una duda siempre será más prudente que dejarse fascinar por una composición cromática. Roland Barthes nos alerta sobre esto con su particular lenguaje, a la vez seductor y alambicado: «Cuando el objeto habla induce a pensar. Y entonces corre el riesgo de ser considerado peligroso. En realidad, la vida es subversiva no cuando asusta, conmociona o sólo estigmatiza, sino cuando es pensativa (reflexiva). Lo que caracteriza las sociedades llamadas «avanzadas» es que hoy estas sociedades consumen imágenes y ya no creencias. Son, por tanto, más liberales, menos fanáticas, pero también más falsas (menos auténticas), lo que, en la conciencia común, traducimos admitiendo una impresión de un tedio aborrecible, como si —universalizándose— la imagen produjera un mundo sin diferencias (indiferente) del que sólo puede nacer, aquí y allá, el grito de los anarquismos, los marginalismos y los individualismos. Éstos son los únicos caminos. Debo elegir entre sumarme al espectáculo del código civilizado de las ilusiones perfectas o afrontar el despertar de la intratable realidad».

La elección está en nuestras manos.

EL ANTITÓPICO

Las palabras sin imágenes son ciegas, pero las imágenes sin palabras son zotes.

EL TÓPICO DE LA SINCERIDAD
(Los niños y los locos dicen la verdad)

Atribuimos a los niños y a los locos la característica de la sinceridad, es decir, pensamos que siempre dicen la verdad. Y eso no es así, por varias razones. Empezaremos a exponer unas cuantas que hacen referencia a nuestra idealización de la infancia para pasar después a tratar la mitificación de la locura.

La infancia es una «invención» reciente, al menos éste es el planteamiento de Philippe Ariès. La infancia, para este historiador francés, fue «inventada» a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Los argumentos que utiliza este autor para plantear esta idea proceden fundamentalmente de la historia del arte.

Durante la mayor parte de la época medieval la infancia no suscitó el interés de los artistas. Hasta el siglo XIII los niños se representaban como adultos bajitos sin ninguno de los rasgos que hoy les atribuimos. A partir del siglo XIII comienzan a aparecer formas redondeadas de niños en la pintura: ángeles, querubines, bebés... Para Ariès, esto refleja un cambio de mentalidad colectiva. En el siglo XIV, la iconografía religiosa incluye la figura del niño Jesús, la infancia de la Virgen y de los santos. La iconografía va evolucionando en este mismo sentido hasta que converge en la representación de niños aislados en el siglo XVII. Este siglo marca, según este autor, el comienzo de una nueva sensibilidad hacia la infancia, plasmando en el arte formas de acercarse a ésta completamente desconocidas en el periodo medieval. De hecho, se atribuye una serie de características a este sector de la población impensables unos siglos antes.

Sin duda, Rousseau y su obra pedagógica *Emilio* tuvieron un papel destacado en el reconocimiento de esta nueva categoría social. El niño ya no tenía nada que ver con el adulto y no compartía con él ni las necesidades ni los espacios de socialización, o bien lo hacía de forma puntual.

Fue éste un texto muy leído, quizá porque estaba escrito en forma de novela y resultaba totalmente innovador. Por ejemplo, recomendaba a las madres que amamantaran a sus hijos, predicaba contra los internados y rechazaba la repetición mecánica de textos en latín. Rousseau fue de los primeros en considerar al niño desde el punto de vista de su evolución psicológica y en tener presente el valor de los sentimientos en pedagogía. Para Rousseau, lo primordial es la educación del «corazón del hombre», porque los sentimientos valen más que la razón.

La *pedagogización* de la infancia da lugar a la infantilización de parte de la sociedad. Esto significa que se inicia un proceso a través del cual la sociedad empieza a querer, proteger y valorar a los niños, situándolos en la institución escolar, con un papel central en la infantilización y la atribución de características como la ternura, la creatividad, la alegría, la sinceridad, la flexibilidad o la afabilidad.

Los niños, antes, no tenían estas características. Fuimos nosotros quienes se las atribuimos. Desde esta visión rousseauniana se proyectan en el niño toda una serie de elementos positivos, que se piensa que se pueden perder si entra en contacto con la sociedad. La educación, especialmente en los primeros años, tiene que protegerlo, por un lado, del mal social y, por el otro, debe estimular sus capacidades pretendidamente naturales, como la creatividad, la libertad, la curiosidad, la sinceridad, etc.

Pero este perfil es una ficción que hemos ido construyendo socialmente. Los niños engañaban antes y dicen mentiras ahora, sobre todo porque todos fingimos para poder sobrevivir. Es una práctica que se hace en todos los ámbitos, y a pesar de que lo criticamos, la verdad es que las mentiras son una parte sustancial de nuestra vida que aceptamos con normalidad.

No es cierto que los niños mientan menos que los adultos. Más bien todo lo contrario. En el campo de la neurofisiología se ha demostrado que, cuando se miente, se activan unos circuitos neuronales específicos, relacionados con los recuerdos. Los niños tienen más activado el campo de la imaginación que el de los recuerdos y, por tanto, están más preparados para mentir. Y de hecho practican mucho la mentira sin mala conciencia alguna, un elemento perturbador que incorporan hacia los siete años.

Con estas consideraciones damos por refutada la primera parte del tópico. Abordemos ahora la segunda.

La mitificación de la locura no empieza ni acaba con Erasmo y su *Elogio de la locura*, pero en él hallamos uno de sus máximos valedores: «Sólo los necios tienen el privilegio de decir la verdad sin ofender». Para demostrar sus afirmaciones, Erasmo repasa uno por uno los estamentos sociales y las actividades profesionales de los humanos (sabios, eruditos, reyes, príncipes, nobles, teólogos, artistas, mujeres, ancianos, niños...), simples actores de una inmensa e interminable comedia social, construida sobre la falsedad, la hipocresía, la sed de gloria, el desprecio, la vanidad y la perversión. De aquí a la reivindicación del loco como sujeto revolucionario por Foucault en el contexto de la eclosión del movimiento antipsiquiátrico sólo hay un paso.

Para los románticos, la enfermedad era una forma superior de vida espiritual y profunda. La salud, en cambio, se identificaba con la claridad de lo clásico y la frialdad de la ciencia, tan devaluados por el romanticismo. La tuberculosis, por ejemplo, era una enfermedad elegante en el siglo XIX, y las grandes heroínas de la novela y del teatro solían morir por su causa: un ejemplo sería la Margarita Gautier de *La dama de las camelias*, de Alejandro Dumas. También un buen filósofo, bien avanzado el siglo XX, se suponía que debía sufrir este enojoso proceso de aprendizaje del sufrimiento: recordemos a Barthes.

La enfermedad fue mitificada en el ámbito de la cultura. Hay otro ejemplo destacado, relacionado con la epilepsia. El encargado de darle una categoría casi divina fue Fiodor Dostoievski. Él mismo la sufría. En *El príncipe idiota*, la epilepsia procuraba al protagonista iluminaciones interiores y así revela el aspecto divino de este mal, que se consideraba una «enfermedad santa».

Sin embargo, la enfermedad destinada a ocupar la cima de este relato fabuloso y fundacional de la modernidad es la locura. Schopenhauer asoció la idea de locura con la de genialidad y definió el arte como una especie de delirio. Entre los grandes iconos artísticos del siglo XIX se encuentran

muchos locos célebres: Hölderlin, Van Gogh, Artaud... Los surrealistas reivindicaron la locura como una de las mayores fuentes de inspiración humana.

Los filósofos tampoco fueron ajenos a esta práctica supuestamente reveladora: Heráclito, Benjamin, Hannah Arendt o Althusser padecían melancolía; Comte era maníaco-depresivo; afectados por la ansiedad estaban Hobbes, Hegel, Schopenhauer o Kierkegaard; Sócrates y Montaigne tenían problemas disociativos; problemas de personalidad, Aberlardo, Giordano Bruno, Schelling y Rousseau... Pero debe quedar claro que no hay ningún loco filósofo, sólo hay unos cuantos filósofos locos, que no es lo mismo. Y a pesar de la recomendación de Hegel de que todo el mundo debería tener problemas psicológicos como mínimo una vez en la vida, la locura fue para todos ellos una importante fuente de sufrimiento que acentuaba su tendencia natural a alejarse de la sociedad.

Comte, por ejemplo, afirma que «una crisis cerebral resulta de la coincidencia de grandes penas morales con un violento exceso de trabajo». Parece que el tratamiento al que fue sometido durante siete meses de duchas de agua fría no le hizo cambiar de opinión. Aquí quizá también sería significativo recordar el caso de Schopenhauer, misántropo, misógino, colérico, vanidoso, envidioso, egoísta, depresivo, inquieto, que convirtió su metafísica en un reflejo de sus problemas mentales, una fuente de sufrimiento no solo para él mismo, sino también para todos los que tenía cerca. En este punto también son significativas las memorias de Althusser, en las que expresó el profundo sufrimiento que vivió a causa de una intensa depresión que fue mucho más allá del momento en que acabó estrangulando a su mujer.

El día 3 de enero de 1889, en una plaza cubierta de nieve de la ciudad italiana de Turín, un hombre se abraza a un caballo invocando la personalidad de Buda, Jesucristo o Napoleón. Es Nietzsche. Los meses que faltaban para acabar ese siglo, uno de los pensadores que más había reivindicado la locura y los locos los pasaría en un estado de locura intermitente, acurrucado en una esquina de una habitación mientras se bebía su propia orina. Sobra cualquier comentario.

La enfermedad mental no tiene nada de esplendorosa, más bien todo lo contrario. Es un flagelo inclemente que no se puede dominar ni con la práctica del pensamiento. La locura se parece a un pozo sin fondo. El loco vive el drama de su alienación, de su incomprensión, que muchas veces sufre en soledad.

La locura implica el alejamiento de la realidad o incluso una negación del mundo. Las personas que experimentan un episodio psicótico pueden sufrir alucinaciones y creencias ilusorias. Un episodio psicótico se suele describir como una «pérdida de contacto con la realidad». Schopenhauer afirma que se trata de una emancipación de la razón por la voluntad, como forma extrema de sumisión del principio intelectual al principio volitivo. La voluntad tiene la capacidad de estructurar o desestructurar el espíritu. La locura reprime la memoria y la capacidad de elaborar pensamientos abstractos: «Los locos rompen los hilos de los recuerdos».

Los planteamientos de Schopenhauer anticipan las tesis de Freud. Para el padre del psicoanálisis el loco niega el principio de realidad, refugiándose en el principio del placer. Las reflexiones del padre del psicoanálisis alcanzan no sólo a los enfermos mentales, sino a todo el mundo, ya que Freud considera los sueños unos residuos alucinatorios que interfieren en nuestras vidas. Dicho esto, debemos tener presente que «la realidad es aquello que cuando dejas de creer en ella no desaparece», como escribió una vez Philip K. Dick.

EL ANTITÓPICO

Los mochales y los chavales rehúyen las veracidades.

EL TÓPICO ÉTICO
(La intención es lo que cuenta)

En mi profesión existe un problema recurrente. Nos encontramos con estudiantes que, a pesar de tener interés y dedicación, es decir, de hincar los codos, no obtienen buenos resultados. Ante esta tesitura se dan tres posturas entre los profesores: los que valoran las buenas intenciones sin tener en cuenta los resultados, los que valoran sólo los resultados y los que tienen en cuenta ambas cosas. Es un problema permanentemente abierto, que no conseguimos resolver de manera satisfactoria para todos los sectores implicados, profesores, padres y alumnos. Supongo que en todas las profesiones debe ocurrir lo mismo, pero no creo que en otros ámbitos laborales se mantengan, al menos de forma generalizada, posturas tan condescendientes a la hora de valorar sólo la intencionalidad de una acción.

Porque afirmar que la intención es lo que cuenta es valorar sobre todo la buena voluntad sin tener en cuenta los resultados de una acción. Éste era, por ejemplo, el planteamiento de Kant. La buena voluntad era para él aquella que respeta la ley moral y actúa conforme a ella por deber, por amor al deber. La acción moral exige considerar la ley no como un medio, sino como un fin en sí misma. Viene determinada exclusivamente por el deber.

La ética kantiana supone implícitamente la autonomía y la buena voluntad. Autonomía en el sentido de que soy libre de hacer lo que quiera, pero escojo seguir el deber moral. Para Kant, la «buena voluntad» es la voluntad de hacer el bien incondicionalmente, y se obra siguiendo la propia consciencia, haciendo sólo aquello que queremos que se convierta en ley universal y respetando a las personas, es decir, no considerándolas nunca como instrumentos, sino siempre como fines en sí mismas.

Siguiendo esta misma caracterización, Max Weber habló de éticas de la intención y éticas de la responsabilidad. Todos nosotros tenemos que decidir qué camino queremos seguir, el de la ética de la intención o el de la

ética de la responsabilidad. Para el primero, importa la convicción interna, la pureza de la intención. En cambio, con la ética de la responsabilidad se atiende a los efectos de las acciones porque se asumen responsablemente. El concepto de responsabilidad incluye también las consecuencias no previsibles de nuestros actos.

La ética de la intención basa su planteamiento en la convicción del racionalismo de las acciones, mientras que la ética de la responsabilidad apuesta por la justificación de unos medios de acuerdo con una finalidad. El principal defecto de la ética de la intención es el mal no querido como consecuencia de una acción bienintencionada, mientras que en la ética de la responsabilidad es el mal aceptado como medio para conseguir un buen fin.

Frente a la postura intencionalista encontramos el planteamiento del pragmatismo ético. Esta escuela filosófica, surgida en Estados Unidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX, valora nuestras acciones considerando los efectos directos que pueden tener en la conducta humana. Sus máximos impulsores fueron Peirce, James y Dewey.

Peirce fue el iniciador del método que implica este sistema y formuló el principio de que el interés y la importancia de un concepto residen únicamente en los efectos prácticos de las acciones. Peirce bautizó su propuesta como *pragmatismo*, inspirándose en la praxis de la filosofía griega.

Si hasta ahora hemos visto ambas posturas enfrentadas, analicemos ahora la opción sintética que intenta sumar el valor de las intenciones a la efectividad de los resultados. Nos servirá de guía el derecho, realmente ejemplar en esta opción ecléctica.

Los jueces de asuntos penales tienen que enfrentarse con frecuencia a casos en los que deben tratar de determinar cuál era la intención del acusado en el momento de realizar determinada acción. Pero probar una intención es una tarea complicada. Las intenciones no son hechos observables. Si la prueba de los hechos externos ya comporta en ocasiones un alto grado de dificultad, la prueba de los hechos internos o psicológicos parece añadir la complicación de que se trata de hechos que no pueden ser conocidos directamente a través de la observación.

La doctrina procesal y la jurisprudencia se han ocupado en ocasiones de la prueba de los hechos internos y subjetivos. Como no son observables, los hechos psicológicos no son susceptibles de prueba directa, sino de prueba indirecta. Nadie puede haber visto que un sujeto tenía una determinada intención, por lo que los estados mentales deben ser inferidos (o presumidos) a partir de la conducta externa del agente a quien se atribuyen y de las circunstancias contextuales.

Pongamos un ejemplo práctico sacado de un manual de derecho: Alfredo y Herminio cultivaban dos huertos de tierra vecinos. Una tarde de mayo, Alfredo llamó a Herminio, con quien anteriormente había mantenido múltiples y acaloradas discusiones. Al asomar éste la cabeza por la puerta de su casa, iniciaron una fuerte discusión sobre la propiedad de una vereda que separaba ambos huertos. La discusión fue interrumpida por el yerno de Herminio, que tomando a su suegro por el brazo se lo llevó para su casa. A continuación, Alfredo cogió una escopeta del calibre 12 y fue a buscar Herminio, llamándolo a gritos; lo seguía su hermana Arsenia, que se temía lo peor. Cuando Herminio salió por la puerta de su casa, Alfredo le disparó un cartucho de perdigones desde una distancia de 12 metros. En el momento en que Alfredo disparaba, Arsenia consiguió desviar la trayectoria del tiro de un manotazo. Los perdigones impactaron en un muro de piedra que estaba detrás de Herminio, sin que éste resultara herido. Se calculó que la trayectoria del tiro se había desviado unos 70 centímetros respecto de la inicial, que, sin duda, habría causado la muerte o heridas graves al campesino.

El tribunal que juzgó el caso atribuyó intenciones homicidas a Alfredo, por lo que fue condenado por un delito de homicidio en grado de tentativa. Eso significa que se dio por probado que la intención de Alfredo era matar a Herminio y no meramente lesionarlo (en cuyo caso se le podría haber condenado por un delito de lesiones en grado de tentativa).

En el ejemplo anterior, el tribunal tuvo en cuenta una serie de cuestiones para atribuir la intencionalidad al homicida frustrado: a) las relaciones existentes entre el autor y la víctima; b) las respectivas personalidades del agresor y del agredido; c) las actitudes o incidencias observadas y ocurridas en los momentos anteriores a los hechos, con especial atención a la

existencia de amenazas; d) manifestaciones de los intervinientes durante la pelea y del autor después del hecho criminal; e) condiciones de espacio, tiempo y lugar; f) características del arma e idoneidad para lesionar o matar; g) lugar o zona del cuerpo a la cual va dirigida la acción ofensiva con apreciación de su vulnerabilidad y de su carácter más o menos vital; h) insistencia o reiteración en los actos agresivos; i) conducta posterior del autor. La suma de todas estas circunstancias condujo al tribunal a condenar a Alfredo por homicidio en grado de tentativa. El tribunal que juzgó este caso apreció intención de matar por parte del agresor.

Las dudas son tantas a la hora de atribuir una intención a un hecho determinado que el Tribunal Supremo ha llegado a negar que los hechos psicológicos sean realmente «hechos» y los ha considerado «juicios de valor» de naturaleza subjetiva. La doctrina penal resultante de todo ello señala así que la prueba de intenciones no es en realidad una actividad cognoscitiva, sino una atribución o imputación a partir de los «indicios-tipo».

Pero no me interesa tanto considerar la dificultad del hecho de probar las intenciones, que aquí no deja de ser algo anecdótico, como la convicción de que deben tenerse en cuenta para impartir justicia. Y si las intenciones son importantes para determinar si una cosa es justa, también lo son para valorar si una cosa es buena, pero no en exclusividad.

Dice el adagio que el Infierno está lleno de buenas intenciones, precisamente porque en el ámbito de la educación, los negocios, el trabajo y la vida en general, también cuentan los resultados, y de qué manera. No es suficiente con querer salvar a alguien que se está ahogando. Tenemos que ser efectivos, localizar rápidamente el salvavidas y hacerlo llegar a la persona que lucha contra las olas. Si no lo hacemos así, sabemos que nos arrepentiremos el resto de nuestra vida, y nuestra ineptitud puede tener, incluso, consecuencias legales. Nuestro planteamiento ético es, pues, pragmático, realista y responsable; no podemos desentendernos de las consecuencias de nuestros actos, así como no podemos desentendernos de la propia acción. Tan mal estará una cosa como la otra.

André Gide decía que no se hace buena literatura sólo con buenos sentimientos o buenas intenciones. Nosotros ampliaremos su reflexión a la totalidad de la existencia humana.

EL ANTITÓPICO

Las buenas intenciones sólo son la cuna de la bondad, que, para fructificar y asentarse, necesita valentía, acierto y grandes dosis de resolución.

EL TÓPICO DE LA IDENTIDAD PERSONAL
(Yo soy así)

Utilizamos el apotegma de reafirmar nuestra personalidad, «Yo soy así», como un arma de defensa personal cuando nos sentimos atacados. Si alguien nos echa en cara algo que hacemos mal, le decimos que no sabemos ni podemos, ni queremos, hacerlo de ninguna otra manera. De hecho, este tópico expresa una huida hacia delante porque niega, implícitamente, la posibilidad de cambiar, de mejorar, que todos tenemos a partir de la crítica o el propio convencimiento de que las cosas se pueden hacer mejor. Es una manera chapucera, rápida y falaz de zanjar el tema. Nos explicaremos.

Hay dos coordenadas que marcan el concepto de identidad personal: la *vertical*, que es conceptual y estará representada por Descartes, y la *horizontal*, que es cronológica y estará representada por Freud. Para el padre del racionalismo francés es evidente que existe una suerte de identidad personal que perdura reteniendo el pasado en la memoria y proyectándose hacia el futuro.

El filósofo y matemático francés René Descartes, después de dudar metódicamente de todos los conocimientos recibidos, concluyó que la duda se supera a sí misma y afirmó, con absoluta evidencia, la existencia de una realidad protagonista de la duda y del pensamiento. «Pienso, luego existo» es la demostración de la existencia del yo consciente, de un yo pensante. Para él, es indudable que existe una realidad, soporte de mis dudas y de mis pensamientos; existe un yo, cuya esencia es pensar; existe una identidad personal, permanente y autónoma, sustrato de toda experiencia psíquica.

Como dice con sus propias palabras en el *Discurso del método*: «[...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa

alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es».

Este mismo planteamiento suscribirían filósofos de tendencias incluso completamente opuestas, como Locke, que afirma, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*: «Siendo éstas las premisas para encontrar en qué consiste la identidad personal, debemos ahora considerar qué significa *persona*. Pienso que ésta es un ser pensante e inteligente provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí es esencial, porque es imposible que uno perciba sin percibir lo que hace. Cuando vemos, sentimos, olemos, apreciamos, meditamos o deseamos algo, sabemos que actuamos así. Y así ocurre siempre con nuestras sensaciones o percepciones actuales, y precisamente por eso cada uno es para sí mismo lo que él llama "él mismo"».

La misma opinión tiene Freud, pero a partir de otra línea argumentativa, decíamos que cronológica. Para Freud lo que nosotros somos se va conformando con el tiempo y se va solidificando en el *yo*. Este concepto, que significaría algo cercano a la conciencia personal, no tendrá una existencia fácil porque tendrá que luchar por defender su territorio contra dos fuerzas arrolladoras: el *ello* y el *superyó*. El primero, representante del inconsciente y el principio de placer, y el segundo, del principio de realidad, la presión social y la censura.

Sin duda ésta es la opinión mayoritaria entre nosotros, representada por muchos más autores que ahora no tenemos tiempo, ni ganas, todo sea dicho, de recordar, desde Kant a personalistas como Mounier, y que respalda teóricamente el uso de la mitificación de la personalidad. Así que supuestamente existe un conjunto de recuerdos, vivencias, deseos y actuaciones que nos hacen ser lo que somos y nos permiten llevar una trayectoria coherente llamada *principio de identidad personal*. De esta manera, nos percibimos a nosotros mismos como sujetos unitarios y conscientes, y entendemos nuestra vida como la suma de los actos de esos sujetos.

Por el contrario, habrá quien negará la existencia de la identidad personal como un concepto unitario que se mantiene en el tiempo. Entre éstos y en Occidente, quizá podemos destacar a Hume. El empirista inglés David Hume no veía muchas evidencias de la existencia de este yo consciente, de este sujeto constante, de esta identidad personal. Hume apelaba a la experiencia y a su principio epistemológico: los límites de mis ideas son mis impresiones. ¿Qué quería decir? Pues que sólo aceptaba aquellas ideas que proceden de impresiones, de la experiencia. Y no encontraba ninguna que pudiera justificar el principio de identidad personal.

Así lo expresa en su *Tratado de la naturaleza humana*: «En cuanto a mí, cuando profundizo más en lo que llamo *yo mismo*, voy tropezando con alguna determinada percepción o con otra, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a ese *yo* sin una percepción, y nunca puedo observar nada que no sea la percepción. Cuando elimino un rato mis percepciones, porque, por ejemplo, duermo como un tronco, mientras lo hago, poco percibo mi *yo*, y puedo decir sin apenas dudarlo que no existo. [...] [Pero dejando a un lado a algunos metafísicos que pretenden percibir una cosa simple y continua a la que llaman su *yo*], puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un *haz o colección de percepciones diferentes*, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. [...] La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan una tras otra; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y se mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones».

La personalidad sería, pues, un estado perpetuamente transitorio. No hay ningún ser que sea siempre idéntico. Esta misma concepción reivindica la interinidad de cualquier definición personal en el proceso de la vida. Una experiencia intensa que limita con el vacío: «El ser es un ser abocado a la nada» (Heidegger). En este proceso abierto muchas maneras de ser se cruzan, interfiriendo mutuamente. Ésta es la red de la vida. Una red de complejas interdependencias entre individuos, fugaz y relativamente independientes.

Tampoco parece que sea un concepto que haya disfrutado de mucho predicamento en Oriente. Basta con analizar el concepto de personalidad que encontramos en el budismo para probar la validez de esta afirmación. La tradición budista enseña que la personalidad es un conjunto de agregados, no tanto una cosa sólida e inalterable como pensamos nosotros. En la tradición budista, la individualidad es un haz de atributos o agregados como el cuerpo, las sensaciones, las elaboraciones mentales, la volición o la memoria. La persona es, pues, el yo que representa la mente, la imagen mental que tenemos de nosotros mismos, no lo que somos realmente.

Incluso la neurociencia contemporánea parece confirmar esta última postura, invocando el concepto de microidentidades que no forman un yo único, sólido e identitario. El yo serían unas pautas de comportamiento que nacen, por decirlo de alguna manera, con fecha de caducidad. Investigaciones recientes aportan un nuevo marco conceptual que cambia la clásica metáfora del cerebro como «orquesta sinfónica» por otra en la que la actividad cerebral se parece a «esos golpes polirrítmicos de un batería de jazz, que combina diferentes ritmos sin esfuerzo mientras toca».

El propio Einstein se atrevió a escribir: «El ser humano sólo es una parte del todo, llamado Universo, una parte limitada en tiempo y espacio. Se percibe a sí mismo, en pensamiento y en sentimiento, como algo separado del resto. Esta ilusión, que es una suerte de cárcel para nosotros, se restringe a decisiones personales y, por tanto, afecta a todos los que nos rodean... Nuestro objetivo debe ser liberarnos de esta cárcel [la del yo]».

Por lo tanto, cuando alguien se quiera proteger contra los cambios que reclamamos de su conducta, invocando, más o menos explícitamente, la solidez de un carácter que se ha ido forjando con el tiempo, mediante el consabido «Es que yo soy así...», podemos plantearle, al menos, la incerteza y la plasticidad de este concepto identitario que invoca. Si quieren, también pueden añadir una cita de Tabucchi que siempre queda bien: «No somos un yo, sino una república de yos», podemos leer en *Sostiene Pereira*.

¿Quién ha escrito este capítulo? Sin duda, y en el lenguaje de Hume, «un haz indeterminado y variable de percepciones».

EL ANTITÓPICO

Yo soy otro.

ARTHUR RIMBAUD

EL TÓPICO DE LA CULTURA DEL ESFUERZO
(Todo lo bueno cuesta)

Por favor, que nadie me vuelva a hablar de la «cultura del esfuerzo», con sólo oírlo ya me cansa. Estoy aburrido, agotado, harto de escuchar siempre la misma letanía. Este latiguillo nos promete salvarnos de todos los males que nos asedian, sea el bajo rendimiento escolar o la falta de productividad. ¿De dónde viene esta insistencia enfermiza en que tenemos que trabajar, esforzarnos, cansarnos, para conseguir todo aquello que vale la pena en la vida? Ahora intentaremos descubrirlo.

Supuestamente hubo un tiempo en que todos vivimos por encima de nuestras posibilidades. El consumo se erigió en el gran dictador de aquella sociedad. Una comunidad de crápulas que no podían ni saciar jamás sus deseos, ni posponer sus placeres. Una inmediatez primaria, infantil, presidía todos nuestros actos, impulsándonos a mirar hacia delante sin darnos cuenta de lo que estábamos haciendo, y que nos impedía volver sobre nuestros pasos para contemplar las ruinas que íbamos dejando detrás. El hedonismo nos había dejado ciegos.

La cultura del esfuerzo representaría la reacción lacerante y agresiva contra todo aquel desbarajuste. La ley del péndulo ya sabemos que impone su inexorable dominio sin preguntar a nadie su parecer. Si antes se reivindicaba el placer, ahora será loado el trabajo; si en el pasado se apostaba por la opulencia, ahora será la austeridad la reivindicada; si todos buscábamos la satisfacción de nuestros deseos, ahora se nos conmina a la contención... y todo esto sea en el ámbito que sea, la escuela, la empresa o el hogar.

José Antonio Marina todavía va un paso más allá a la hora de hacer su propio análisis. Para él, la historia comienza con el franquismo y la dictadura represiva que impuso en todos los ámbitos. El autoritarismo que supuraba aquella sociedad asfixiante propició la reacción contestataria de

los años sesenta, de la que la actual cultura del esfuerzo sólo sería una contrarreacción. Tenemos, pues, según nuestra propia consideración, un primer dato interesante: la cultura del esfuerzo tiene un claro parentesco político e histórico con aquella sociedad franquista.

Entre nosotros, uno de los grandes defensores, no el único, de la cultura del esfuerzo, por ejemplo, ha sido Francesc Torralba; a él debemos la revelación del segundo de los pilares de esta opción redentora. Escribe Torralba: «Hemos hecho desaparecer la palabra *fracaso* del vocabulario educativo, así como también las palabras *sacrificio* y *abnegación*. Evitamos que el estudiante tenga que esforzarse en exceso, tememos que se rompa, que se angustie, que salga de ahí maltrecho; le ponemos un paracaídas antes de que se tire, y nunca da un salto; hacemos como que sabe cuando no sabe, le ocultamos los defectos y los errores, lo aplaudimos en penosas exhibiciones a final del curso y potenciamos la inmensa falsedad de que todo va bien y que con el tiempo ya se dará cuenta de que cuesta conseguir las cosas. De momento digámosle que sea feliz».

Este autor reivindica el sacrificio, la abnegación, la austeridad, otorgando al concepto una raíz claramente religiosa. No hace falta que lo interpretemos, él mismo lo aclara: «No hace tanto tiempo, al esfuerzo se le llamaba *sacrificio*, y todavía hoy en día, en el mundo deportivo, se afirma que la única manera de obtener buenos resultados es sacrificándose mucho. El atleta lo sabe y por eso se abstiene de muchos placeres para vivir centrado en un único objetivo. No en vano existe una íntima relación etimológica entre el atleta y el asceta, y hay muchos elementos comunes entre el monje y el deportista de alto nivel. El sacrificio, que era un valor de raíz religiosa, expresaba la necesidad de contener determinados deseos para concentrar todas las capacidades en una acción y, de esta manera, conseguir los máximos resultados. El sacrificio era contrario a la dispersión, al mariposeo social e intelectual; exigía cierta dosis de autocontención y, sobre todo, dominio de uno mismo, esta virtud estoica tan borrada del mapa educativo actual y tan necesaria para vivir en sociedad».

El tercer pilar de la cultura del esfuerzo es el económico. No paramos de oír a empresarios que nos dicen que hace falta aumentar la productividad. Para alcanzar este objetivo, según ellos, se debe trabajar más

horas, flexibilizar las leyes que regulan la contratación y, sobre todo, facilitar el despido de los trabajadores, ahorrar gastos en todo aquello que sería el Estado del bienestar y no sé qué otras monsergas. Nadie parece conocer el hecho de que los suecos, que a las cinco de la tarde se van a casa para poder disfrutar de su magnífico Estado del bienestar, superan con holgura nuestro índice de productividad, que es el mismo que el suyo en 1975. Algunos incluso se han atrevido explícitamente a poner como ejemplo la laboriosidad de los chinos y la abnegación de los japoneses para llenar de contenido esta maldita cultura del esfuerzo.

¿Queremos trabajar y vivir como los chinos? Eso es lo que estamos diciendo. ¿De verdad queremos una sociedad piramidal, jerárquica y autoritaria? ¿De verdad queremos supeditar los derechos humanos al desarrollo económico y al mantenimiento del orden del país? ¿Queremos vivir sinceramente sin leyes que regulen no sólo las relaciones humanas, sino también las relaciones laborales, como tienden a hacer ellos con códigos laxos o inexistentes? ¿Queremos que nuestra escala de valores sea la suya: enaltecimiento de la memoria y la inteligencia, el orden y la disciplina, la laboriosidad y la diligencia, la organización, la discreción y la modestia, el utilitarismo, el respeto a la autoridad y los mayores, o la sencillez y la frugalidad? Hoy en día, muchos chinos valoran sobre todo la prosperidad económica, y la reafirman como estrategia comercial y social. Está claro que muchos no queremos eso.

Como tampoco suspiramos por el modelo de abnegación japonés que siempre se pone como ejemplo de la cultura del esfuerzo. Un sacrificio voluntario de sí mismos que les ha llevado a volcar todas su fuerzas en el ámbito del trabajo, olvidando no sólo la familia y todo aquello que puede ser gratificante en la existencia, sino, incluso, olvidándose de ellos mismos. Lo que, dicho sea de paso, no ha evitado que sea el país más endeudado del mundo, a pesar de que a los jóvenes, cuando entran en una empresa, se les exige que trabajen más de doce horas diarias. Como tampoco les ha ahorrado sufrir la crisis más profunda y más larga conocida entre las economías de mercado, que ya hace más de veinte años que dura. En la actualidad, en Japón, más de la mitad de los suicidios registrados corresponden a jóvenes de veinte años que no encuentran trabajo.

A pesar de todo, parece que finalmente ha calado entre nosotros esta reivindicación oriental del esfuerzo, que llevó a escribir a alguien libre de toda sospecha, como Mahatma Gandhi, disparates como éste: «Nuestra recompensa se halla en el esfuerzo y no en el resultado. Un esfuerzo total es una victoria completa». Un esfuerzo sin límites que no lleva a ninguna parte, más allá de justificar su propio progreso enloquecido e inclemente. Hasta aquí podríamos llegar...

Nuestra civilización debería huir de este planteamiento que recuerda tanto la condena de Sísifo: los dioses lo condenaron a hacer rodar incesantemente una roca hasta la cima de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Los dioses pensaron, por algún motivo, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza. Sin duda alguna, los dioses, que son muy astutos, saben cómo hacer daño, porque a pesar de la opinión de Gandhi, no hay tormento más temible que un esfuerzo inútil. También lo sabían muy bien los integrantes de las SS alemanas que, enloquecidos por una siniestra cultura del esfuerzo, hacían cavar profundas zanjas a los prisioneros para después obligarlos a llenarlas de nuevo sin otro objetivo que tenerlos entretenidos, perpetuando un esfuerzo inútil.

Peter Singer, en un tono burlón, augura que Sísifo tiene dos posibilidades ante la perpetuación inclemente de su condena: la primera, aprovechar el esfuerzo que supone transportar las piedras hasta la cima para hacerse una casa donde esperar a que la situación económica mejore; y la segunda, descubrir algún tipo de placer o virtud en ese esfuerzo titánico que comporta su condena. Parece que es lo que estamos haciendo nosotros, olvidando por supuesto que es una condena y que tendríamos que huir de ella tan pronto como podamos.

El comentario que propuso sobre este mito Albert Camus todavía va más lejos: «Todo el gozo silencioso de Sísifo consiste en eso. Su destino le pertenece. Su roca es su cosa. Del mismo modo, el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, acalla a todos los ídolos. En el universo, devuelto súbitamente a su silencio, se elevan las mil pequeñas voces maravilladas de la tierra. Llamamientos inconscientes y secretos, invitaciones de todos los rostros, constituyen el reverso necesario y el precio de la victoria. No hay

sol sin sombra, y es preciso conocer la noche. El hombre absurdo dice “sí”, y su esfuerzo no tendrá final. Si hay un destino personal, no existe un destino superior, o, en todo caso, sólo existe uno, que él considera fatal y despreciable. Por otra parte, se sabe el dueño de sus días. En aquel instante sutil en que el hombre se vuelve sobre su vida, Sísifo, empujando la roca, contempla esta serie de acciones desvinculadas en que se convierte su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, convencido del origen absolutamente humano de todo lo que es humano, ciego que desea ver y que sabe que la noche no tiene final, está siempre en marcha. La roca sigue rodando».

Nos hemos convertido en personas «absurdas», abnegadas en la perpetuación de un esfuerzo sin tregua que no escogemos ni comprendemos, ni del que, en muchos casos, sacamos provecho alguno.

No hay nada más cierto que trabajar cansa, como proclamó Pavese desde la cubierta de su libro de poemas. Pero es que, además de cansar, muchas veces es absurdo, inútil o gratuito. No es verdad que todas las cosas que valen la pena implican un esfuerzo. No hay nada más divertido que aprender, como no hay nada más apasionante que enseñar; lo que acostumbra a ser aburrido y decepcionante es asistir a clase o tener que impartirla. El placer que descubrimos realizando algunas actividades que nos llenan las libera de buena parte del peso de las fatigas. La propia naturaleza, como tantas veces, nos enseña cuál debe ser el camino, simplificando al máximo sus penas y rehuyendo cualquier tipo de sudores obreros. Y es que, si pensamos en las cosas buenas que comporta el esfuerzo, acabaremos afirmando que sólo aquello que nos cuesta vale la pena, desacreditando aquellos dones que de manera gratuita nos proporciona la existencia, como la contemplación, el talento o la belleza. Quizás hemos caído en esa trampa que denunciaba Santayana: «El fanatismo consiste en redoblar el esfuerzo cuando se ha olvidado la finalidad».

EL ANTITÓPICO

Cuando era pequeña me decían: «El trabajo lleva en sí mismo su recompensa». Y yo esperaba, después del esfuerzo, una recompensa misteriosa, abrumadora, una especie de gracia. Todavía la espero.

COLETTE

EL TÓPICO ESTIVAL
(Necesito vacaciones)

Con frecuencia, cuando se acerca el verano, pero también en otras épocas del año, oímos la misma letanía: «Necesito unas vacaciones». Supuestamente, esta frase, que ha adquirido la fuerza de un tópico, evidencia una crítica explícita del trabajo que realizamos, el cual consideramos aburrido, reiterativo, embrutecedor y no sé cuántas cosas más, y expresa la impaciencia por llegar al ocio estival, placentero, apasionante y feliz, que está ya muy cerca. Nada menos cierto.

El hecho es que las vacaciones son una verdadera tortura para un montón de gente. Según un estudio de Rudolph Hoehn-Saric, director de la Clínica de la Ansiedad de la Escuela de Medicina John Hopkins, el 40 % de los encuestados, al volver del periodo estival, afirman que han visto incrementado sus sentimientos de culpabilidad y angustia. Y eso teniendo en cuenta que el porcentaje de norteamericanos que se toman más de dos semanas de descanso anual es insignificante.

Para Cindy Aron, profesora de Historia de la Universidad de Virginia, la dificultad que tienen sus compatriotas para disfrutar de las vacaciones hay que buscarla en el pasado. Esta autora recuerda que Estados Unidos es un país de inmigrantes que cruzaron el Atlántico o el Pacífico para trabajar y hacer dinero, y no para descansar y pasárselo bien. Una pausa en el trabajo es, de hecho, una traición a la ética protestante que está en las raíces del capitalismo.

No hay leyes en Estados Unidos que obliguen a las empresas a conceder vacaciones a sus trabajadores. Mientras que los europeos las consideran un derecho, los norteamericanos las ven como un privilegio. De hecho, tan sólo a partir de los años treinta del siglo XX se fue introduciendo esta costumbre.

El resultado de todo esto es el denominado *estrés de las vacaciones*. Los psicólogos detallan los síntomas de este síndrome. Entre los físicos, destacan la fatiga, los dolores de espalda, los problemas para dormir y la falta de apetito, la pérdida de peso, la tensión muscular, la alta presión sanguínea, las úlceras, el ardor de estómago, el asma y los ataques de alergia. Los síntomas emocionales incluyen ansiedad, irritabilidad, hostilidad, problemas de memoria, depresión, enfados, confusión, falta de esperanza y sensación de soledad. Todo una tortura. Así que, ¿quién puede querer eso?

Los especialistas consideran que una de las causas del estrés de las vacaciones es «el cambio en la rutina diaria». Por eso, es recomendable que los veraneantes, si quieren evitar estos síntomas, no cambien demasiado sus hábitos. Es preciso comer a la hora de costumbre, buscar tiempo para descansar y dormir, hacer ejercicio físico regularmente, y evitar el alcohol, las drogas, la cafeína y la nicotina. Es decir, no estar de vacaciones.

Entre nosotros, la Constitución española de 1931, la de la Segunda República, en su artículo 46 estableció las vacaciones anuales remuneradas. Eso significaba cobrar una semana sin haber trabajado. Fue una declaración teórica que jamás llegó a ser efectiva.

Las primeras «vacaciones», tal y como las conocemos hoy en día, nacieron en 1936 con la semana laboral de 40 horas. El 11 de julio de 1936, cuando el socialista francés Léon Blum instituyó en Francia la semana laboral de 40 horas también institucionalizó las vacaciones. La política social de Blum despertó el optimismo de los trabajadores. Los empresarios, que temían el estallido de una revolución socialista, negociaron con el Gobierno y, el 20 de julio de ese mismo año, el Parlamento otorgó a los trabajadores 15 días de vacaciones pagadas.

A eso se sumó un descuento en «el billete de vacaciones anuales» para el ferrocarril, transporte que movilizó los primeros seiscientos mil trabajadores turistas de la historia. Un año después, en 1937, la cifra se triplicó. El efecto social fue tal que en septiembre de 1936, una dama escribía: «Gracias, señor Blum, por haberme permitido, a mis 61 años, ver el mar como mínimo una vez en la vida antes de morir».

El 10 de diciembre de 1948, en el artículo 24 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, fue consagrado el derecho a las vacaciones: «Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas».

Este impulso implicó también una nueva visión del ocio, que a lo largo de la historia se había entendido como sinónimo de pereza. De esta manera, se comenzó a asociar a aquel tiempo en el que uno decide lo que quiere hacer.

Desde la perspectiva de la filosofía, nuestra falta de aceptación del periodo vacacional debe entenderse como una manifestación más de nuestra resistencia a descansar. El ocio nos resulta una actividad codiciada y temida a la vez, como las vacaciones. Necesitamos frenarnos, descansar, parar, pero no resulta fácil.

Ángel Gabilondo halla una explicación desde la perspectiva de la práctica del pensamiento. Él atribuye el miedo a las vacaciones no a la pasión que tenemos por el trabajo, sino al hecho de que éstas esconden en su corazón «un ocio habitado por un silencio y un vacío que de ninguna manera podemos atribuir a los demás». Distraídos durante meses en tantas ocupaciones y actividades, su interrupción nos produce algo similar al vértigo y no podemos responsabilizar de ello a nadie ni a nada más allá de nosotros mismos.

Eugeni d'Ors, en la *Oceanografía del tedio*, explicó cómo superarlo. Durante unas horas no hay que hacer absolutamente nada. Disfrutar del tedio que comportan las vacaciones. Sobre todo porque dejar pasar el rato y saborear el peso del tedio puede ser uno de los ejercicios filosóficos más osados que se puede plantear un ser humano. En palabras del propio Mircea Eliade: «Me gustaría un día intentar la experiencia de Eugeni d'Ors en la *Oceanografía del tedio*: a pleno sol, con los ojos cerrados, tratar de contener, expresar, sintetizar, ¿qué? La experiencia total de un fluir concentrado y que se pierde, sin saber cómo, en la nada, en la inexistencia».

La lliçó de tedi en el parc (1916), más conocida después por el título de su edición en libro, *Oceanografía del tedio*, es una reflexión sobre el paso del tiempo, los detalles de la existencia, las trampas del aburrimiento.

Obligado por prescripción médica a hacer una cura de reposo, el autor se sumerge en el océano del tedio sin ahogarse en él: «Prescribo, como única salvación, el tedio. El tedio al pie de la letra. Sin atenuaciones, sin matiz: el tedio. No excursión: *chaise-lounge*. No conversación: silencio. No lectura: letargo... Tanto como sea posible, ¡ni un movimiento, ni un pensamiento!».

Pocos autores han reflexionado tanto como Kierkegaard sobre las consecuencias de este movimiento pasivo que representa el descanso en periodo de vacaciones o no. El filósofo danés distingue entre el aburrimiento momentáneo que surge por la falta de interés por la actividad que estamos haciendo y el tedio existencial. El realmente clave es el segundo, pues nos hace evidentes los límites de la existencia humana. Es el que nos clarifica que la existencia solamente representa unas vacaciones de la muerte. Por supuesto es algo que todo el mundo debería afrontar alguna vez en la vida, también los filósofos, dejando que el tiempo se escurra entre los dedos sin hacer nada. La lección del tedio en el parque de Eugeni d'Ors nos acerca a este codiciado objetivo.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, sea como sea, no hay nada que necesite más alguien que vuelve de vacaciones que unas vacaciones, por supuesto del hecho de hacer vacaciones.

EL ANTITÓPICO

La vida son unas vacaciones de la muerte.

EL TÓPICO DEL TRÓPICO

(El paraíso es una playa de arena blanca bordeada de palmeras)

«Hay en el mundo unas islas que ejercen sobre los viajeros una irresistible y misteriosa fascinación. Pocos son los hombres que las abandonan tras haberlas conocido; la mayoría deja que sus cabellos se vuelvan blancos en los mismos lugares donde desembarcaron; hasta el día de su muerte, a la sombra de las palmeras, bajo los vientos alisios, algunos acarician el sueño de un retorno al país natal que jamás cumplirán. Esas islas son las Islas del Sur. Cuentan que en ellas se encontraba, en su día, el Paraíso», escribe Robert Louis Stevenson en *Los mares del Sur*.

Stevenson, escritor escocés autor de libros tan famosos como *La isla del tesoro*, pasó los últimos siete años de su vida en ese supuesto paraíso tropical. Su padre acababa de morir, y su salud se estaba deteriorando, por lo que decidió, en 1887, emprender un viaje para conocer las islas del Pacífico. Durante seis meses recorrió con su familia las Marquesas, el atolón de coral Fakrava, Tahití y Honolulú.

El mundo polinesio fue una revelación para el escocés; al resplandor de la luz, la fuerza de los colores, el perfume del aire y los inmensos horizontes marinos se sumó el descubrimiento de la alegría sincera de los nativos y la sensación de que el tiempo no existía. Esta fascinación por el trópico lo animó a prolongar su viaje hasta instalarse allí definitivamente. Escogió como residencia Apia, capital de la isla Upolu. Hizo construir una casa en las afueras, que llamará *Vailima* («cinco riachuelos», en lengua nativa), y que convertirá en el castillo donde protegerá su felicidad tropical arduamente perseguida.

Así será, hasta el 3 de diciembre de 1894. Esa tarde, después de recoger una botella de vino de la bodega, ayudó a un familiar a preparar una mayonesa. Vertía con mano firme un hilillo de aceite cuando, de golpe, hizo

un gesto de dolor y preguntó: «¿Tengo un aspecto raro?», y cayó de rodillas en el porche. Una hemorragia cerebral le hizo perder el conocimiento y murió poco después, a la edad de 44 años. Al día siguiente fue enterrado, según su expreso deseo, en la cima de Vegi, una montaña cercana de origen volcánico.

Stevenson, junto con Melville, Gauguin, Brel, etc., es uno de los artistas a los que debemos la mitificación del trópico, su conversión, diríamos, en un auténtico paraíso terrenal que no podemos obviar en nuestros mejores sueños, una mezcla de cielo cristiano y paraíso coránico, con ríos de miel y numerosas huríes pendientes de nuestros deseos más insignificantes.

Un imaginario ideal que se tambalea inmediatamente si lo confrontamos con la realidad. Aunque sea con los relatos de otro tipo de viajeros, investigadores y científicos que se desplazaron por aquellas latitudes a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Los etnólogos de aquella época no se limitaban a presentar los resultados de las investigaciones referentes a su disciplina, sino que inventariaban toda clase de cosas. De manera que, además de descubrimientos estrictamente científicos, aportaban información geográfica, climática y política. Sin olvidar, por otra parte, que su primer objetivo era describir las culturas indígenas y recolectar objetos para las colecciones de los museos que solían financiar sus expediciones. Naturalmente, los expertos iban hasta allí influidos, al principio, por las ideas dominantes de su época. A pesar de ello, el encuentro real con la naturaleza de los trópicos y sus habitantes les hacía cuestionarse algunas de estas convicciones traídas del Viejo Mundo.

La descripción del viaje ya estaba trufada de problemas: transporte precario, dificultades con las recuas de bueyes y burros, naves que se hundían, enfermedades, luchas de poder y revueltas violentas en las regiones visitadas influyeron en la opinión de los etnólogos, por lo menos tanto como los propios contactos con los indígenas. Por ejemplo, Karl von den Steinen escribió en 1886, poco después de la muerte de Stevenson: «Más allá del Po de Assucar la región se volvió triste, muy triste. A la izquierda, prados; a la derecha, palmeras Chaco. Aburrimiento que hacía

bostezar en uno de los lados, nerviosismo hormigueante por el otro lado, y un calor amortiguador por todas partes. Domingo desolado. Dormíamos, fumábamos o vegetábamos».

Para el suizo Felix Speiser, que viajó en 1924 por el nordeste de Brasil en busca de los aparai, después de tres semanas de camino la variedad vegetal de las orillas se transformó en una estructura monótona y uniforme: «Después de pasar los rápidos, volvimos a entrar en una región de llanuras que se extienden de forma interminable... El paisaje ha perdido de nuevo todo su encanto. Nos desplazamos entre las llanas orillas de la selva, siempre con la misma imagen ante nuestros ojos: una vegetación que llega casi al agua; una y otra vez aparece el mismo árbol, que se eleva sobre el amasijo de la selva; una y otra vez la misma planta trepadora y las mismas flores amarillas o violetas que cubren, como una red desplegada, el mismo arbusto en la orilla. El mismo verde marrón por todas partes y el mismo cielo azul o gris».

Y lo dicho sobre el paisaje se puede aplicar a la fauna local. Aunque muchas representaciones pictóricas sugieren un inventario de múltiples y exóticas especies originarias, la experiencia real de los aventureros de los trópicos es más reducida. Felix Speiser escribió: «En las ramas de un arbusto vemos ahora la primera serpiente, tal vez por el calor no habrá podido ponerse a salvo. Mide unos dos metros de largo y, como es la primera que vemos en este Amazonas repleto de serpientes, nos causa una terrible impresión. Cómo se sorprenderían los que piensan que en los trópicos uno se va tropezando con una serpiente a cada paso si supieran que no hemos visto ninguna en la selva hasta el vigésimo día de viaje. Nos habría gustado ver una anaconda gigante, de las que, según dicen tanto blancos como indígenas, está repleto el río; pero por mucho que insistimos, hasta ahora los indígenas no han podido enseñarnos ninguna. Siempre nos dicen que están en un lugar diferente del que nos encontramos. Lo mismo pasa con los jaguares; y con los caimanes, sólo hemos visto unos cuantos muy pequeños».

Aunque es verdad que en ningún sitio del mundo existe tal variedad de especies animales como en la cuenca del Amazonas, también es cierto que el viajero que recorre las regiones más apartadas sólo puede intuirla.

Además, variedad no implica necesariamente cantidad. Dos científicos británicos, Henry Walter Bates y Alfred Russel Wallace, constataron al final del siglo XIX que en la selva tropical puede ser más fácil encontrar diez especies animales diferentes que diez animales de la misma especie.

Por contraste con los cuadros populares, los informes de viaje científicos no estaban dominados por jaguares y enormes serpientes, sino por animales pequeños, cuya eliminación no aportaba ningún sello de heroicidad, ni siquiera entre los cazadores. «En esta zona, el privilegio de torturar al ser humano lo ostenta el tábano, un tábano de cabeza verde y rayas amarillas en el cuerpo —un poco más grande que una mosca común —, cuya picada provoca pequeñas irritaciones en la piel», anotó Karl von den Steinen. Sus colegas hacen muchas referencias a garrapatas y mosquitos, abejas y pulgas de arena: todos ellos compañeros de camino que los viajeros tropicales conocen bien y que, a pesar de su real omnipresencia, a diferencia de otros animales, poco presentes, pero más emocionantes, de las representaciones populares, permanecen en la sombra cuando se habla de los trópicos.

Cuando llegaban a sus países, los etnólogos trataban de transmitir sus experiencias y escribían con regularidad contra los prejuicios de la época sobre el carácter primitivo o salvaje de los indígenas. Pero, al mismo tiempo, intentaban no redundar en la idealización de los habitantes de los trópicos. Von den Steinen resumía su estancia entre los indígenas del Chingo Alto con estas palabras: «Sería ridículo interpretarlos erróneamente en un sentido rousseauniano, porque no tenían nada de ideal. No eran más que el producto de unas circunstancias sencillas y sin intromisiones, y resultaban "idílicos" a los ojos del visitante acostumbrado al movimiento y a la lucha. Cuando se viene de un torrente, una tempestad o del mar, siempre se descubre la magia de una laguna tranquila, eso es todo».

Sobre los indígenas con quienes convivió comenta: «[...] es más, cuantos más bakairis conocemos, más inseguro me siento a la hora de hacer extrapolaciones generales»; y continúa: «La uniformidad no existe en ninguna parte», desmintiendo el tópico de la bonhomía natural de sus habitantes.

Mucho tiempo después, otro etnólogo insistiría en ello. *Tristes trópicos* fue escrito por Claude Lévi-Strauss en 1955, quince años después de su trabajo entre las poblaciones indígenas brasileñas. Este libro es un clásico que ilustra la obra de Lévi-Strauss. Constituye una autobiografía del periodo en que desarrolló su trabajo de campo entre las poblaciones indígenas brasileñas.

Como decíamos antes, es un libro de viajes, pero también es un detallado trabajo de etnografía. Es un libro de formación de un antropólogo que tiene una tendencia irrefrenable a la filosofía. El autor expresa un fuerte sentimiento de nostalgia hacia el modelo rousseauniano, que no encuentra en ninguna parte. Lévi-Strauss reconoce en todo momento que había sucumbido a la pasión, a la locura, al engaño de los relatos de viaje. Unos libros plagados de mentiras porque hablan de cosas que no existen.

Es así como este autor se atreve a escribir explícitamente que: «La mezcla de maldad y estupidez, lenta y progresivamente, iban brotando como agua corrompida, de una humanidad saturada de su propio nombre y de la complejidad cada vez mayor de sus problemas». Y un poco más adelante: «Aquí el suelo ha sido violado y destruido. Una agricultura de rapiñadores se apoderó de una riqueza subyacente y después se fue a otro lado, buscando nuevas ganancias».

Aunque es verdad que en mis lecturas infantiles y juveniles compartí el mito del paraíso tropical, éste se desinfló rápidamente en la edad adulta sobre todo gracias a la posibilidad de viajar y adentrarme en la selva buscando grandes felinos (que afortunadamente no me salieron al paso) y encontrándome sólo con pequeños roedores —eso sí, unas ratas pestilentes que sembraban un extraño mal de carácter letal por allí por donde pasaban —, aparte de conocer nuevos referentes escritos como los que aquí se han comentado, sobre todo el último. Por eso mismo, cada vez nos queda más lejos aquella descripción inicial del tópico, que deberíamos reescribir, sobre todo si no queremos faltar a la realidad...

La playa continúa ostentando el carácter níveo del sábulo que la caracteriza, pero oculta una verdadera epidemia de pulgas de arena que se comen a los bañistas que intentan disputar el territorio a estos insectos feroces. El mar aparentemente indolente que lame esta franja de tierra

oculta un carácter enloquecido en forma de tsunami. Una luz salvaje se precipita como un hacha desde arriba para decapitar prematuramente nuestros sueños de felicidad. Un ejército de palmeras dispuestas en filas que llegan hasta el agua contempla atento la escena, el mismo árbol repetido hasta el aburrimiento, la misma hiedra trepadora, la misma planta, sirven de escondrijo a legiones de tábanos verdes, abejas, mosquitos y garrapatas, que esperan a todos los que se atrevan a desafiar su reinado. La ligera, pero persistente, brisa que en cualquier momento se puede convertir en un huracán no tiene suficiente fuerza para apaciguar el calor sofocante que se pega al cuerpo y que a duras penas te deja respirar. El espacio que había adquirido el privilegio de protagonizar nuestros mejores sueños se convierte, así, en una auténtica pesadilla. Sobre todo si pensamos en la multitud de habitantes locales que te ofrecen todo tipo de objetos y servicios, y que no te dejan descansar en ningún momento. Como mínimo así lo han creído numerosos viajeros que se han atrevido a cuestionar el mito del trópico, desde Lévi-Strauss hasta Russell Wallace, pasando por Karl von den Steinen o Felix Speiser. El paraje ideal para dormir, fumar y poca cosa más que vegetar.

Tristes trópicos teñidos de tópicos...

EL ANTITÓPICO

El paraíso (tropical) nunca ha sido lo que era.

Tristes tópicos
Josep Muñoz Redón

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Tristos tròpics*

© del diseño de la portada, Judit G. Barcina, 2014

© Josep Muñoz Redón, 2013

© de la traducción, Alicia Capel Tatjer, 2014

© de todas las ediciones en castellano
Espasa Libros, S. L. U., 2014
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2014

ISBN: 978-84-493-2989-0 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com